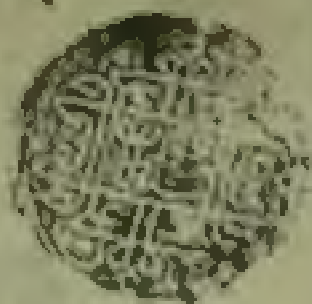
كتاب تغيير التنقيح لابن كمال

١٩

٩٥٠



قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان
ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم
واستعاد اعطانا الله لنا اجره
يوم التناد حرره الفقير احمد شيخ زاده
المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفهما باعتبار المعنى الاضافى احتاج
الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يبتنى فى اللغة ما يبتنى عليه غيره
حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه
كما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لتعريف صحيح
الا انه قبيح ولكن ذلك وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغاية
لم يقل والغاية لان الحاجة الى الصورة لا الى الشىء بخلاف الفاعل والصورة
وجوديا كان او عدميا دون الحد ولان واحدا منها لا يتجه والفقه فى الاصطلاح
معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل غير معتبر فيه
والابهام عند اطلاقها واعتباره لا يناسب المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام
ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه
وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف
جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار قيد زائد بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتتضرر
به فانه لا بد من تقدير قوله فى الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من التنفع
والتضرر الاخروى الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل التضرر بعدم الثواب ادراجا للمباح
فى ذلك لا يخلو من تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب ادراجا له فى الاول لا يخلو

وكذا اذا فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة
تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر
ويزاد عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات
ومن يزد لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين ليطابق التعريف على الفقه
المصطلح والموضوع لم يزده لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وقسم
المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية ما فى تعريف الحكم والشرعى مراد بالاول جميع
التصورات الا تصور الحكم فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثانى خرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث وان النار محرقة وان الفاعل مرفوع العملية خرج
به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الله تعالى وعلم
المقلد لانه من قول المفتى لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه
ولذلك زاد الامام فى المحصول التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم
بالوجود والعدم للمقتضى والنافى وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال لا حاجة اليه
لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر
واجب فى التعريفات الحكم اسناد امر الى اخر واما الحكم المصطلح الاتى تفسيره فلا يناسب المقام
والشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام الوضعية ما يدرك لولا الخطاب فى التفصيل عليه
فيدخل فى حده اى فى حد الحكم الشرعى حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لا فى
حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعى بهذا التعريف على وفق المتعارف بين
الاصوليين ومن وهم ان المراد الحكم المذكور فى تعريف الفقه فقد وهم خطابه تعالى
خرج بالاضافة اليه تعالى خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل منع الجمع فى الموضعين

بمعنى التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء
اي الطلب جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة ورنيد
لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد دخل يكون خطابا من جهة
التكليف اثباتا او نفيا وخطابا لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا ونحوهما
والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي ولا احتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم
ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف
الانشائية التي اخبر عنها في القرآن لا على وجه التقرير وهذا الشائبة ليس بحكم شرعي
لانه خبر ولا احتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا او زاد البعض او الوضع ادخالا للحكم
بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما او اراد
بالاقتضاء والتخيير ما يعم الضمني وما من خطاب وضعي الا وفيه نوع من الاقتضاء والتخيير
تعارضا منهم ما لا بد منه في تحقق معنى التعريف والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض
بالحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة
امانته وديته مثلونة وحاصل الجواب منع عدم صدق الحد عليه لان الخطاب التكليفي على
على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين الجاني وغير الجاني والمرفوع عن الصبي انما هو القسم
الاول وتعاطيه من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج
الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه
ما يختص بالجوارح فلا ينافيها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن
الاحكام المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد
احترازا من الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست شرطا فيها من لم

معرفة الاحكام التي ظهرت نزول الوحي بها لم يبق ظهر نزول الوحي بها لانه من الاحكام
الكتابية ولا وجه لعلم استقف عليه ولم ينتسخ لا بد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة
ليست بلازمة للفقيه او النص والاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها والمالم
يبق والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم حينئذ ان يكون ما نزول الوحي بها فقط الا
دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا التوقف من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما
الكل واما الكل وجه واما بعض مطلق واما بعض معين بنفسه واما البعض معين بالنسبة
الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في
وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضبط لجميع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما
الثاني فلان بعضا من الاخلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث
فلانه يلزم حينئذ ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما
الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية حقيقة وحكما
تستلزم جهالة كمية الكسر المضاف اليه لان منشأه عدم الفرق بين الفقيه بمعنى العالم
والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات
فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت نزول
الوحي به او انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة بملكة استنباط الاحكام الفرعية
المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد من علم المسائل الاجماعية الا في زمن الرسول
عليه السلام لتقدم الاجماع حينئذ لا المسائل الاجتهادية قياسية كانت او غير قياسية
وانما شرط ملكة استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقاهة والمراد من صحة الاستنباط

هو ان يكون متوقفا بشرايطه واما جواب ابن الحاجب عن السؤال المذكور بان المراد
الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه
والقريب غير محدود ولا يقال بل محدود وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم
يحتاج اليه وارادته من لفظ العلم غير بعيدة لان الحفاظ يتبع في الاجتهاد ولانه لا ينافي
العلم المعتبر في الفقه ولان في الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا كان
ثابتا بالنص او بالاجماع القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد ودل على ذلك حديث معاذ
رضي الله تعالى عنه بل لان ابا حنيفة مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد
دل عليه قول لا ادري فالدهري من هنا شيء وهو ان موجب التوقيف المذكور ان
لا يكون الغافل عن بعض ما نزل الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه لما فيه من
القدح في فقاهة كثير من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم والعلم يطلق على الظن
جواب دخل تقديره ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه بان الفقه
مقطوع به فليس بصواب لان معظمه الحاصل بالقياس كان مختار الفقهاء انه ليس من
الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان
ثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى على اصل لان ذلك
لا يقدر ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا
بالشرع المفسر بخطاب الله تعالى فلا اذ من مقتضيات الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا
والفقهاء والمتكلمون اطلقوا الحكم على ما ثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر
الثابت به ثم الغالب تعلقه الافعال والقياس مظهر للحكم يعني ما يستند الى
القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله تعالى والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض

بتوقيف الفقهاء بالحكم وانما قال مظهر للحكم دون الحكم اذ لا يدفع به وهم الانتقاض
واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد مثبت
للحكم بنفسه وتوقف الاخير على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها بيانه ان هذا
التوصيف يشعر ان تفرعه على واحد من الاصول السابقة لا ينافي ما انه اصل الفقه
اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد منها فهو
مظهر لا مثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من غير
السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرايع من قبلنا وقد قضت من غير نكر واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة
بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطي
ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في
امهات النساء بلا شرط الوطي ولما فرغ من تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي
شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما زاد لفظ العلم اذ لم
ان اللقب علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه بالكلية الاجمالية التي يتوصل
بها اليه بهذا التعريف علم الخلاف لان المتوصل القريب بقواعده الى حفظ الحكم المستنبط
او مدافعته لا الى استنباطه وانه نسبتها بالذات انما هي بالقياس الى وجه فلا حاجة
للاحتراز عنها بقوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلامية
بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حق السببية
السببية بالذات وكذا عند الاطلاق ما هو القريب من القضايا المذكورة ما يكون كبرى

الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم لانه حكم دل عليه
القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت والملازمة الكلية في الدليل
الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا
لكن القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون هذه الكلية بعينها مذكورة في كتب اصول
الفقه بل يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة يثبت الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل
القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات ذلك فكانه
قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الوجوب يثبت
الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل تكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن بقي ههنا شيء وهو ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون
بها على مسائل الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب السلم
بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع
الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة كبيس
في البيع [illegible] ما يخرج به مثل هذه الكلية والجواب ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان
مشتملا على شرايط نذكرها في موضعها باذن الله تعالى والا يكون منسوخا ولا معارضا براجح
او مساو ودالا على الحكم الاجمالي بالقضية التي تحصل كبرى وملازمة انما تصدق كلية
اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يتضمن العلم بالقضية
الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل
اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه الا بعد

الاصول انما توصل اليه بالاستفتاء والتقليد وهذا ليس من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا
لم نذكر مباحثهما في كتابنا ومن اوردهما في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه
مقابلا للاجتهاد ولمن جهة تعلم التوصل للمقلد بمعرفة من الفقه الى مسائله وتوسيع
دائرة الاصول حتى تشمل كيفية دليل المقلد اليه هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية في الحكم تكون هذه الخصوصية
علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية
لان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي
تعرض على الاهلية لكونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا
لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعدمها فتركيب
الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا
شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه وليس فيه من
العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى
واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه وبطريق
الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه
الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فنعلم ان جميع المباحث المتعلقة

مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علمت ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم
كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي
ترجع الى ذلك بعضها متعلق بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من
حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها فجميع محمولات مسائله هو الاثبات
والثبوت وما يتبع وقد دخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك
الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والمراد منه الادلة المختلف فيها كالاستحسان وادلة العقل والمستثنى وماله
مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة للحكم كما يبحث عن رجحانها ونحوه واعلم ان العوارض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا
القسم يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن له
مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا
القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة
الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع
محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا

فيه رد لصاحب التوضيح في حصره التعريف ...

العلم ويلحق بها بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعريف للعهد وما يتعلق
بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واما ما يلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل
في موضوع هذا العلم في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها
لقلتها ذكرها في جملة الادلة ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم و
العوارض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا
بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما
ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او
بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث
عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم
بالاول او العلم بانه لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك للغير لا ينافي ثبوت قدم الحكم
وحدوثه وهذا ظاهر عند من له ادنى تمييز فتفريع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا
الكتاب اي مقاصده على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنها مع دخوله في الكتاب
لعدم كونه من المقاصد القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن
الاول في الكتاب وهو القرآن ولم يقل وهو القرآن لان المتبادر منه هو المجموع المنقول
الكتاب اما هو الكتاب الذي هو احد الادلة وهو اسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل
حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف
اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية

الاعراض الذاتية للحكم

تواتراً احترز به عن القراءة الشاذة المشهورة وقد ردّ ابن الحاجب تعريفنا القرآن بما
ذكر بلزوم الدور زعماً منه أن التعريف في للمصاحف للعهد دون الجنس ثم عرّفه بالكلام
المنزل للإعجاز بسورة منه واعترض عليه بأن المحذور المذكور مشترك الإلزام لتوقف
معرفة السورة على معرفة القرآن وأجيب بمنع التوقف لأن السورة عبارة عن البعض
المترجم أوله وآخره توقيفاً من الكلام المنزل والاختصاص لها بالقرآن ولو رد الحاجة
إلى إثبات الكتاب وبين ذكره فيها السنة فالإضافة إليه ليست للتخصيص بل للتشريف
فإنما بين الأوضح إفادته المعنى وهذا لأن إفادته للحكم الشرعي موقوفة عليها وأن في
إفادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة للعادين بالأمر والنهي **الباب الأول**
فيما كان دليل الحكم من القرآن والحديث نظماً وأداءً على المعنى فقسم القرآن بالنسبة إلى المدلول
أربع تقسيمات أي باعتبار نظماً وأداءً دون تقيداً إلا لأن دائرة الأول أوسع لاشتمالها
على الأدلة بخصوصيته في الكلام لا يرد لا بإجازة دون وإذ يرد الأدلة والحكم الشرعي
قد ينوط بالكون الأرض عصبة مع الإلمام المستفاد من قوله تعالى وورثه أبواه فلأمه يكون
كأن قصر بيان الفرض على الأم قد دل على أن فرضها عصبة وذكر هيئة الكلام وسيتضح
لتحقيق هذا بإذن الملك العلام وبعد أن الا قالوا إن القرآن هو النظم والمعنى
دون اللفظ والمعنى لأن في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في كونه
وقد أفصح عن هذا الإمام الراغب حيث قال في تفسيره أولى بالنظم المخصوص صار
القرآن قرآناً كما أن بالنظم المخصوص صار الشعر شعراً والخطبة خطبة فالنظم صورة
واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط
والخلخال اختلفت أحكامها وأسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب

أي من ذلك الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه كما ذهب إليه المحقق في شرح المختصر إذ لا مخلص عن لزوم الدور كما لا يخفى

أو الفضة وما روي من أبي حنيفة أنه رخّص في ترك النظم رخصة رتبة في حق جواز
الصلاة فليس مبنياً على عدم اعتبار النظم في القرآن وإلا لما خصّ الرخصة المذكورة
بجواز الصلاة على أنه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع للمعنى
سواء كان شخصياً كوضع جوهر اللفظ أو نوعياً كوضع صيغته وهذا هو التقسيم الأول
ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ أو صيغته
وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى منه سواء كان أو مجازياً وخفائه ومراتبهما
وإنما جعله ثالثاً لأن البحث عن الظهور والخفاء قد يكون بكثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار كيفية
الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة أو صيغتها أو هيئة الكلام وإنما أخر هذا التقسيم
لأن علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عنه **أما القسم الأول** أي التقسيم سواء كان
نفس اللفظ أو صيغته إن تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة والشمس والذهب
والمختص إلا أنه لم يجعل بحثاً لعدم تعلق به وأما ما كان إن وضع لواحد سواء
كان باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس فخاص أو المحصور كالعدد والتثنية
وإن وضع لغير المحصور فعام إن استغرق جميع ما يصلح له هذا على رفع اختيار المحققين
فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حده
أن يكون موضوعاً للكثير المذكور بوضع واحد لأن يكون وضعه واحداً وإلا لما اجتمع
العموم مع الاشتراك فالمشترك من حيث إنه مشترك خرج من الحد بقوله الكثير غير محصور
لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه خرج العدد مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر أسماء
العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والجمع منكر ونحوه كالجماعة نحو قولنا
رأيت جماعة من الرجال وهذا على رأي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه وأما

لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم سقط احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل
افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك والمفسر لا وجه لان يذكر بعضه
ويجعل قسيما لغيره ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل تمامه قسما مستقلا ويذكر
قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وليقدمها هنا التقسيم فاراد ان يذكره اذ لا بد من
معرفة اقسامه اسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المشتمل للمفرد واسم الاشارة ان كان
معناه معينا وضع المشتق منه وزن المشتق منه بتقديم الاول و
جعل ضميمة على الاصالة يجاري الصفة اسم الآلة ونحوه
فصنفه والا فان اشير الى تعينه بجوهر اللفظ لم يبق ان التخصص معناه لان
ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم تخصصي
ان كان المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس وهو
اي العلم واسم الجنس اما اشتقاقي كحاتم ومقبل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم
الجنس ان ريد به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة الشايعة بلا قيد زائد على المسمى
فمطلق فهو من اقسام الخاص لانه وضع لواحد النوعي او مع قيد او شخصية كلها
فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فالكل خارج من التقسيم نعم نوع النكرة
وهو ما استعمل في الواحد دون نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة اورد تعريفهما
ان كلا للنوعين وهو ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ والعبرة بحالة الاطلاق
دون الوضع ولا باعتبار السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ وافقه

فصل الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او القرينة
كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب
العلم يقينا ولو لم يبق يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا اجزاؤه قطعا
اراد القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشي عن الدليل لا القطع بالمعنى
الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء
المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قاله الشافعي رح بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة رح
والا يكون الموجب يعني في العدة طهرين وبعضا ان حسب الطهر الذي طلق فيه
فيبطل موجب الخاص اي الثلثة بنقصان مدلوله وما اشتهر ان المنع للملازمة المذكورة
بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل فاترك بيانها بقوله وبعض الطهر
ليس بطهر والا كان الثلث كذلك يعني ان المراد من الطهر ها هنا مجموع ما بين الدمين
لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء ساعة من الثالث واللازم باطل بالاجماع او
ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله وذلك
الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة على العارضية من طرف المخالف وربما
لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لا ذكر بعينه وحاصل الجواب ان
اللازم الثاني ليس بمحذور لان لزوم الزيادة ثم بطريق الضرورة لا بطريق
الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار و
البعض اذ لا ضرورة لان الطهر يقبل التجزية بخلاف الحيض فتتعين فيه الارادة
من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه دل
على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما تبينه الا بقوله الفاء للتعقيب

خاص للتعقيب فيوجب تعقيب الطلاق بالخلع فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا
والا اى وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي فيجب ان يجعل الخلع طلاقا بل
فسخا فيبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص بل
من فروع ان الزيادة على النص نسخ بالمطلقا في عدم التوقيت له ههنا وقوله ان
تبتغوا باموالكم الباء للالصاق خاص يوجب الالصاق يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره
للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد اى بالنكاح او بالتزويج عن المال
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين الصحيح لابد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا المتعة في
العقد الفاسد بالاجماع من المال فهذا يجب المهر بنفس العقد [illegible] خلافا في المفوضة
التي نكحت بلا مهر او بشرط ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر بالعقد اذا مات احدهما وعندنا يجب
مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خاص في التقدير
اى التقدير بالشرع والتقدير يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى
غير مقدر في المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
لا مهر اقل من عشرة دراهم حتى ان ما قال الشافعي من ان كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه
ان هذا الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع [illegible]
الآية بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل
من باب الزيادة على النص [illegible] الموضع وذكر المثنوية لكان التطويل

فصل حكم العام التوقف عند البعض وعند عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم
او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من جمع [illegible] للبعض [illegible] ان يراد
به كل من الثلثة الى العشرة وفي جمع الكثرة ويصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة [illegible]

ان يقال انه لا يستوي [illegible] دفعه بقوله وانه يؤكد اى يحتاج الى
التأكيد واراده به تقرير المعنى المراد ولا يقال انه يحتمل الا انه لا يناسب العام [illegible]
وفيه دلالة على خلاف المرام بكل والجميع ولو كان مستوفيا لما احتاج الى ذلك و
لنا ان يقول في تخريج التقدير المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير
بكلها دالة الثابت فحينئذ التأكيد [illegible] الحاجة اليه فيعتبر مسلمة ولانه يذكر
الجمع ويراد به ما يتم اسم الجمع ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك
لعدم الحاجة اليه لان تمام التقريب ولا يخفى يكون بين وجهي الاحتجاج تدافع فافهم
كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس
الاول نعيم بن مسعود [illegible] ولا يخفى ان لك ان تقول انه من قبيل
نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في قتلوا الناقة وعند البعض ثبوت الادنى
وهو الواحد في اسم الجنس [illegible] في غير الجمع [illegible] والثلثة في الجمع
لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينهم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص [illegible]
ان يمنع التيقن [illegible] صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند بعض مشايخ سمرقند من اصحابنا
[illegible] ثبوت الحكم في كل [illegible] لم يوجب الحكم في الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو
مذهب مشايخ العراق وعامة المتأخرين [illegible] الاحتمال عادة فيتوقف عندهم [illegible]
[illegible] حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد ببيان [illegible]
بمنزلة المجمل وعندنا [illegible] في العمل يتعذر [illegible] لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع
لفظ له لان المعاني المقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها ولا يخفى ان [illegible]

الاطراد فان كثيرا من المعاني التي فيها بالمجاز والاشتراك المعنوي من اللغة انما
ثبتت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعموم من غير نكير فكان اجماعا
سكوتيا منها ان عليا كرم الله وجهه قال في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
اي الاختين المجموعتين في الوطء آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على
حل وطء كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها في الوطء او لا وحرمتهما آية وهي
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت حرمة الجمع بينهما وطئا
بملك اليمين بطريق الدلالة وذا بيان قيام التعارض بين النصين ورجحان المحرم فالترجيح
من مجتهد ومنها ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فاسخا لم يبدل ناسخا لاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله يتربصن يدل
على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى و
اولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها
فجعل قوله تعالى واولات الاحمال آخر النزول ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناولاه الآيتان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك ان النصوص الاربعة المذكورة في الاحتجاج
المذكور من عام كذلك وعند ش هو اي حكم العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا
بعضه سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص
في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص اي المراد القطع بالعموم العام وقد مر بيانه فلا يجوز
تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما

بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما
وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يبتل بالتكليف بعد العلم عنه
لا في التعليل لان اكثرها بانه عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا
لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله
لشيوع احتمال التخصيص فيه وتقريره ان احتمال التخصيص مطلقا شيوعه لا ينافي كون العام
قطعيا بالمعنى المراد هنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة
فان المخصص اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء يعني اذا
كان الكلام فان كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل
ما هو فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص
قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فثبت التساوي
بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب عن دخل مقدر تقريره
احتمال المجاز متعدد في العام احتمالان او وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير
الجواب لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فان الخاص قد يكون له معنى مجازي واحد وقد يكون للخاص الذي
معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة للمجاز والتأكيد
باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لا ناش عن دليل ولا غيره جواب
عن تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يعتقده باداة التوزيع وتقريره
ظاهر ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما لا يخفى وقد اثبت هذا اي كون العام قطعيا

وبهذا السؤال اندفع ما في التلويح من النظر تدبر

ولا يبعد ان يحمل على ابقاء احتمال التأويل

كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما من
الكتاب والآخر من السنة بشرط ان لا يكون من اخبار الآحاد لانها بمعزل عن معارضة
الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص
بالآخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض
قدر ما تناوله لحكمه ثابت بلا معارض وان علم فان كان العام متأخرا نسخ الخاص وان
كان الخاص متأخرا فان كان موصولا خصصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل بحسب
الزمان نسخه في ذلك القدر اي في القدر الذي تناوله حتى لا يكون العام ما خص منه
البعض فيكون قطعيا في الباقي هذا الحكم عندنا واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام و
الخاص في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا الكلام
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام غير
تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية وبدل
بدل الاستثناء اكرم القوم العلماء او العلماء او الا ان يجهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم على
جميع افراد جنس ... لم يفد ذلك لكانه قصر على البعض وكذا في الباقي نحو اكرم بني تميم
خاصا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم وليس فيه قصر للناس بل ابدال العرب
منه ولذلك لم يذكر البدل او بمستقل اراد به غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما
تقدم ولذلك قال وهو تخصيص فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ
وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل نحو خالق كل شيء فانه علم بالضرورة ان الله تعالى مخصوص
منه واما خالق كل شيء فهو على عمومه لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس
من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما اتى في باب المحكوم عليه واما الحس

اراد به ان التخصيص الذي توقفه عليه يؤذن ذكره بمقابلة العقل نحو واوتيت
من كل شيء واما العرف نحو من لا يشتري رأسا فلا كذا يقع على المتعارف وهو بالخبز
واما العادة نحو لا ياكل رأسا يقع على المعتاد فلا يحنث باكل رأس العصفور والجراد
واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك يدا وان كان ملكا رقبة وعدم وقوع
الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة لعله التفضل اي الزيادة كما توهم وقد يقع
تعليله بانه ما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه لا استتباع ما في حاجة
البقاء وفي غير المستقل اي من الخاص هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان الخاص
معلوما لا لان الواضع وضعه للباقي كما هو في معرض المنع بل لانه دل على الباقي لا
من حيث انه يتناول البعض واما فيه بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة
فهو اي العام المخصوص حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من الخاص كلا او
غير مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من
القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول
الباقي على ما يأتي في فصل المجاز انه مجاز ... وهو حجة فيه شبهة ولم يرد اي
العلل بين كونه اي كون التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب الفرق بان المخصوص
بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء ... ان المراد المخصوص للعلوم لكنه حذف
اعتمادا على العقل حتى لا يتوهم ان خطاب الشرع الذي خص منه البعض بالعقل دليل فيه
شبهة كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل
وان تخصيص الصبي والمجنون يعد من انه بالشرع لا بالعقل واما الاخذ لان كل فرد حد

النوايص الواردة فيها الحكمات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة
فعليه ان مبناه على ان ذلك الاكمام ليس لانعقاد الاجماع القطعي على فرضية تلك
النوايص وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يبق اصلا
لان الكرخي يقول يجب اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام
السرخسي في اصوله فيمكن الاحتجاج به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من
قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمستأمن فانه خص من
قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره اما في
الاول فظاهر كما في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى
صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل لانه كلام مستقل
والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند بعض
يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما كان اي كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم
يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبل لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة
في الباقي فكذا هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لانه من انتج يكون الباقي مجهولا
وعند البعض الآخر كما ذكرنا انه ان كان معلوما ويسقط المخصص ان كان مجهولا لان المجهول
لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى العام
لانه اي الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام
لا ينفرد به وتسبب جهالته توجب جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من
غير نكير الا انه يمكن فيه شبهة لانا علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة
متفاوتة في كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها كالاحتمال

الترجيح من غير مرجح فيصير توزيع على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى
مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث كخبر الواحد والقياس النقمة فيما ذكر
من ان العام بعد التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لانا ما كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه لشبهه الاول وايجاب
الجهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص
بيقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة يورث
زوال اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا بجهة استقلاله
فان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وانا لم يعلل للشبه الاول لان تمامه بايحال
والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفر حظا من كل منهما ولا نقيض له هنا لا حظ
شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وموجب الجهالة فيما يبقى تحت العام وعدمها كما هو
مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
به بل يمكن فيه ضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل
اليقين بل يوصفه ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما انما
عندكم وموجبها الجهالة فيما بقي تحت العام على الفرض فكيف يكون العام المذكور حجة
عندكم تدارك بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا يخرجه من ان
يكون حجة لانا اقتضى القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته تخصيص بجزء ان
الجهالة ويبقى العام في الباقي حجة والا اي وان لا يقتضي القياس تخصيصه وهذا شرط ما
لا يدرك علته فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل وبه اي بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح

ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في افراده
لا يثبت النسخ في بعض اخر منها بقياس لان الجنس لا ينسخ الكل لانه دونه فلا يعارضه بل
بحصته لانه يتبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقي ههنا قسم اخر لم يتعرض له المص
وهو العام الذي خص منه البعض بغير العقل والكلام والعادة وانه لا يبقى قطعيا لاحتمال
العادة ذلك كما يتبدل الادنى وضعف الزيادة والنقصان وقصور الحس عن ادراك بعض
الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وههنا مسائل من الفروع يناسب كلا
من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا
الالف فهذا مثال الاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد فقيد الوحدة للاحتراز عن الخلافية
المعروفة وهذا نظير الاستثناء في منع دخولها تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله
لا يصح البيع لم يبطل بيع الحي لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما
يدخل في الايجاب فصار البيع في الاخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل بها ابتداء
والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة واما في الابتداء فلان البيع بالحصة بقاء صحيح
كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تفسد ولان في الثاني بيع
العبد المستثنى الذي صار شرطا لقبول البيع والشرط فاسد لانه مخالف لمقتضى العقد
فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم يبقى العقد في الاخر بحصته من الثمن وهذا انما يناسب النسخ من حيث ان البيع نسخ
في الذي مات بعدما انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك

عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر جانب الاستثناء
واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عندهما لا يصح وهذا انما يناسب التخصيص
الذي في النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي فيه الخيار لما كان داخلا
في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار باعتبار الاول شبيها بالنسخ فتذكر
[illegible] بيان انه لم يدخل تحت الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار و[illegible]
يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما
معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان الخيار
في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس ففي الثلاثة الاخيرة
اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور كلها لانه لا [illegible]
فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كون
محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد
وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن في الرابعة فلرعاية الشبهين
صح البيع في احدها دون البواقي اعني صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في
البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن
ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح
جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته
ومعناه كالرجال ونحوه واما عام بمعناه فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي العام [illegible]

فما دل المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من
ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالحكم في الاول مشروط
بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المنكر واسماء الجموع على كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا الى لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع احاد ما يطلق عليه سواء كانت تلك الاحاد
ادنى او فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له عشرة عبيد
او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة
وعند البعض اثنان والخلاف في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلث
وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بهم الاثنين وقوله تعالى فقد صغت
قلوبكما والمراد قلبان واذا جعل الله تعالى لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على
اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد اختلافها في الاسم اللفظ ولذلك لم يتبدل في
غير ضمير المتكلم ولتشريك الاثنين للثلث في الارث وكذا في الوصية بدلالة نص او اشارته
لا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك المخالفين اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في
الارث والوصية فليس بصحيح لانه من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيهما
ثلثة وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل
وما في معناه وهو الجمع الذي يراد به الواحد كما في لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح
تخصيص المفرد وما في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها
الى الواحد دل على ذلك حمل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على الواحد في قوله فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة وما في معناه اي من الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى اذا جمع المعرف باللام

عند عدم العهد الخارجي وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من استغراقها في
الاستدلال عليه استغراق عليه اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين وهي اما الى نفس الحقيقة وهو لام الجنس واما الى حصة منه وهو لام العهد ومثاله علم الشخص
فالاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم الجنس واما
ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية
فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا يوجد فهي للعام الذي يحمل على العموم
والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام الاول
يحمل على الاول لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق والحقيقة من فروع تعريف
الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثم الاقتصار على ما ذكر عند عدم العهد الخارجي
لم يمكن على العبرة لان المعرف في الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع للافراد لا
للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا يعتبر الافراد لعدم
الاولوية فيتعين الكل وتمسكهم بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش تمسك به
ابو بكر رضي الله تعالى عنه حين وقع الاختلاف بعد الرسول وقال الانصار منا امير ومنكم
امير ولم ينكر احد فلصحة الاستثناء بنحو من افراد مدلوله فانه يستثنى به الجمع اي
الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية ولو حلف انه لا يتزوج النساء
يحنث بالواحد الا اذا نوى العموم فلا يحنث ابدا ويعم الواحد قوله صلى انما الصدقات
للفقراء لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى بشيء لزيد
وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدلال على ان

الجمع للتوقف مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اذ لا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا لعدم الامكان
كما في قوله لا اتزوج النساء فان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون فيما يمكن ولا يمكن تزوج
جميع النساء فيمكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبطل الجمعية فيه من وجه اي اذا كان الجمع المعرف
باللام مجازا عن الجنس يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثير
تضمنا ولو لم يحمل اي ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فالحمل عليه اولى
وهذا معنى قول علمائنا اللام اذا انتفيا جميعا تعارف العهد صلة او وقد عرف فانقدم
ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لعموم السلب يحمل اللام للاستغراق والجمع المعرف
باللام ذكره جمعه او اراد به اصحاب الاثنين والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا لبعض
لما ذكر نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وجب بانه صفة لا استثناء والا لنصب
ولذلك حمله النحويون على غير المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة والزانية والزاني يدل
لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان او للعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء كذا ذكره
المحققون ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم الاخيران
النكرة في سياق النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لقولهم
ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام ردا بالايجاب الجزئي
اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي وكلمة التوحيد اتفق على انها عبارة التوحيد من غير
لادم الاستدلال بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود حق لما كان اثبات

الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط ايجابا
لا بد من هذا القيد في تمام التعليل الاتي ذكره المثبت عام في طرف المقابل اي النفي فان
قال ان ضربت رجلا فكذا المعنى لا اضرب رجلا لان اليمين هنا للمنع بمنزلة قوله والله
لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب رجلا
فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا فشرط
البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط
ليس الا عمومها في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة
لا عمومها لها ولغيرها مأخذ نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم ونحو قوله تعالى
ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا بان
الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في موقع التعليل للنهي
عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم
ولان النسبة الى المشتق وما في معناه اعني الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم
لعموم علته فان قوله لا اجالس الا عالما او الا رجلا عالما عام لعموم العلة والخصوص
العقدي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها الاصطلاحي والحق ان النكرة في غير النفي
قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة
في غير هذا الموضع خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام
العموم كما في قوله تعالى علمت نفس وفي قولهم تمرة خير من جرادة وان النكرة المصدرة
بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها كالمصدر باي وخاصها مطلق الاثبات وتدل على نفس
الحقيقة من غير تعرض للافراد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت ليس الامر في قوله الواحد

جنس البر فقلت نعم الا ان التعرض للوحدة من الجملة لا من لفظ البر فلا ينافي اطلاقه
وواحد منهم عندك سامع في الاخبار كقولك رايت رجلا فيتعرض لقيد الوحدة ينافي قرينة
واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عين
لان الاصل في التعريف سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت
المعرفة معرفة يكون الثانية عين الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور
الصور حال الثاني وقال ابن عباس [illegible] وابن مسعود رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلا وجه لما قيل والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين عند شاهدين لابد من
القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند اخر او بالف عند هذا والف عند القاضي فاللازم
واحد اتفاقا على ما ذكر في المحيط يجب الف وان اقر بهما [illegible] الجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
[illegible] فيه اتحاد المجلس لا بناء على التخريج وليس المقام مقام تفصيل باقي المسائل من القال
والقيل ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد سبق منها [illegible] عند شاهدين
بالف منكر ثم بالف معرفة بالعكس والاخر عكس ما ذكر وموجب القاعدة [illegible] ان
يكون الواجب في الاول الفان وفي الثانية [illegible] ولا رواية فيه [illegible]
ان وهي نكرة نعم بالصفة [illegible] الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق
الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق
ان الفعل في الاول عام لانه مسند الى العام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى الخاص
وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان

السامع لا بد في نوع منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه في كل معنى فلا اشكال فيه من جهة
النحو ولك ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على العرف
من جهة واضح لان الوصف في العرف هو المعرب لا الصناعة [illegible]
في الفرق ان ايا للواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان
يعتق واحد دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح فيعتق الكل ومعنى الوحدة باق من
ان عتق كل معلق بضرب مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار
المخاطب [illegible] لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من
غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد في المفعول وفيه نظر ومن [illegible]
العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه استفهامية كانت
نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من
عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عند ابي
حنيفة رحمه الله حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم
وحملا على البيان [illegible] التبعيض [illegible] الخبر
ولا [illegible] المسالة السابقة [illegible] دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما [illegible] الحمل
عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسألة السابقة فان صفة
المشيئة الا ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما الفرق بان التبعيض راجح
لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد [illegible] المتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل احد معلق
بمشيئته مع قطع النظر عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون كل لان المخاطب
اذا شاء الكل فمشيئة الكل يجمعه فيه [illegible] الاحاد فلان المتيقن هو البعضية [illegible]

هنا تغيير كلي لما في التنقيح

هذا الفرق مذكور في التنقيح

لانّ ضمن الكلية وما هو مدلول من القضية الجزئية المنافية للكلية اعتقاده
بعض تعليقاتها واما ثانياً فلانّ المراد قد يكون الكل المجموعي فلا يحتمل التنصيف
فان التنصيص ولا ثالثاً فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب ادعى
الحكم على التنويع والترتيب ولا رابعاً فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول
وبالاجماع في الوقوع في النفي فانه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير ظاهر واذا كان
موصولة او موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر
اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين وقد تعم ولا اختصاص لها بالعقلاء عند
الجمهور وله اختصاص بغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن فان قال ان
كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق هذا اذا ذكر
التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فتعتق واذا تعذر البيان من
جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملاً بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتمل ان يقعا خاصين بخلاف سائر ادوات العموم
على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم الافراد وان اضيف
الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين قول
انّ كل ذلك لم يكن فان كلمة كل فيها لعموم الافراد قالوا عموم يعني اذا اضيف الى
النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل عشرة
يستحق النفل كل واحد في كل فرد وقطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف للتقدم ذكره بعد النفي بخلاف من دخل فانه لا استحقاق الا في

الكل ولا في الكل واحد منهم واما الفرق بان من دخل اولاً عام على سبيل البدل فاذا
اضيف اليه الكل اقتضى عموماً آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه
عليه منع لزوم اللغو لانه في الكل فائدة سدّ باب التخصيص لما مر انه محكم في العموم دون
من وجميع لعموم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص لان هذا التنفيل
للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولاً فالواحد اولى بان يستحقه
لان الجلادة في ذلك اقوى ولما لم يبق فيصير مستعار الكل اذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي
واقع على صفة معينة كما صلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الكعبة فيكون ما
النفل المحكي بمعنى النكرة فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض
ثبت بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز
في فقه الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافاً لمالك واحمد
في الفريضة وكقوله قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل اذ نقل الحديث بالمعنى جواب
سؤال تقريره اذا لم تعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار على ثبوت الشفعة لكل جار لانه لا يكون شريكاً وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخفى
ضعفه لانه عبارة فهو صريح في الحكاية والجار عام يعني الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية
من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة المتعلق به اوبها
اما ان لا يكون مستقلاً اي لا يكون مفيداً بدون اعتبار السؤال والحادثة نحو اليس
لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلاً ويزيد

يحمل الوجوب قطعاً نحو من يسجد وزني ما خرج او ظاهراً مع احتمال الابتداء نحو فقال لعبده
متى قال ان تذهب كذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع
احتمال الوجوب نحو ان تذهب اليوم مع زيادة على قدر الوجوب ففي الصورة الاولى
يحمل على الوجوب اتفاقاً وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملاً للزيادة على العادة
ولو قال عنيت الوجوب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض ان نعمة
مانع الوجوب خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرح خلافاً للمزني وابي ثور يحمل على الجواب
هذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام
دون خصوص السبب بما فيه ولا يقتضي الاقتصار عليه ولان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص وحوادث خاصة قوله عليه السلام خلق الماء طهوراً
الحديث ورد في السؤال عن بئر بضاعة وايات الظهار واللعان نزلت في مراتب

فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده فاذا ورد
لبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي المقيد موجباً
لتقييده اي تقييد المطلق بايجاب ذلك القيد ان كان موجباً ونفيه ان كان منفياً
بالذات كما اذا اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب
تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد حكماً فان اختلف الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا خلافاً للشافعي ره وانما قال مثبتاً لانه اذا كان منفياً
فيطلب للمطلق عاماً يخرج عن المبحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس
ايا ما اي قالوا اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا ان القيد زيادة وصف يجري مجرى

الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد
وتفصيله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم
عما عداه عند الشافعية وذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان حكماً
شرعياً فيثبت الحكم في المنصوص ونظيره بطريق القياس وان اتحدت
اي الحادثة فان كان الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ذكرت في احد النصين مطلقة وفي الآخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب
العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سبباً
ويحمل عنده لان المطلق ساكت عن ذكر المقيد لانه غير متعرض للصفات
والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار
الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم
وليس في هذا الجواب قول بالموجب كما توهم وان كانا اي الاطلاق
والتقييد في الحكم كما في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى
صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع واما قراءة العامة
فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالاً
للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة
ولو كانت مشهورة ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على
المقيد ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليظاً ومساءة قد نهي بالنص المذكور

عما يوجبه وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم الله اى اتركوه على ابهامه
والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه وعامة الصحابة رض لم يعتبروا
قيد الدخول الوارد فى الربائب فى امهات النساء قال عمر رض ام المرأة
مبهمة فى كتاب الله تعالى اى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب
فابهموها اى اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفى التفريع المذكور
فى قوله فابهموها دلالة على العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم عام وان كان
السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد فى
مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد
فيه لما فرغ عن نفى مذهب من قال يحمل مطلقا شرع فى نفى مذهب
من قال به بشرط اقتضائه القياس بقوله والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى
فان قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة
ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير عن الكفارة
وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون
حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يعدى ولا بد فى القياس من كون المعدى
حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى
لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا
العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس تداركه بقوله والقيد كقيد
الايمان فى المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات الحكم
وهو الاجزاء فى مثالنا فى المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان

فيه ولا دلالة فيه على النفى اى على نفى الحكم فى غيره فتعديته تعيين
تعدية العدم وان كانت غيرها اى ان سلم ان تعديته يغاير تعدية
العدم مفهوما فهى تقصدا اى تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وليس بحكم شرعى فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر
فيه ابطال لحكم شرعى وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة فى كفارة اليمين
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجرى
على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان فى ضمن المقيد المذكور او غيره
واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى جنسه
لكونه فائتا جنس من المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر
فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة وتقرير الجواب
ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف
عن ماء الورد الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله عم فى خمس
من الابل زكوة انما ثبت بقوله عم ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة لا بقوله عم فى خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل
المطلق على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد فى السبب فيكون
مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية
لا بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع الاختلاف فى الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا

لا بقياس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس
نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس
ابتداء حتى يقاس عليه اى على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق
بالقياس ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق
والتخصيص اى تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت
حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المحصول وهو
ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها
قصدية فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب
ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطع والخلاف مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس
وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل لمانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ
الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية فصل حكم المشترك التامل
اطلق التامل ليشمل التامل في الخارج من الادلة والامارات
حتى يترجح احد معنييه ومعانيه ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل فيما يحصل به ترجح
احدهما على الآخر تداركه بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك

في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على اكثر من معنى واحد حقيقة
لانه لم يوضع للمجموع لا لانه يلزم ح ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا
عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا
بل لانه ح يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد
الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله
على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل واحد من المعنيين على انه المقصود
اصالة لا على انه جزؤه فلا تاثير للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا
لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع مجازا
وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة
الثانية في معرض المنع بل لان استعماله في المعنيين مجازا وكل منهما
مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تمسك للمخالف
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بناء على ان الصلوة
من الله تعالى الرحمة والملائكة الاستغفار لا لان الفعل متعدد
بتعدد الضمائر لانه ايضا غير جائز عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج
بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد بحسب المعنى لا
اللفظ فلا يخرجه عن البحث بل لجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا
كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى

بالمغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير
ولا بأس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ لا يلزم به ان
يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدد
عنه وتصدى للاستدلال على عدم الاشتراك قائلا لان سياق الاية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم
ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم
النبي عم والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان
او مجازيا فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة
انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع
بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت الى زيد والامير
قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا متمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات والارض الاية بناء على ان المراد من السجود
المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن
المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد ولانه شامل للكل غير
مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول
فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الرأس فلا تعذر
في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس للكل
لان التغليب شائع شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين

منهم لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الطاعة بما ورد
في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر
وتقدير فعل اخر في مثل هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب
الفطن القسم الثاني باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان او مركبا
في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع
ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان
لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد
يجتمعان ويكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له
لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له فمجاز فشرط
صحة الاستعمال في التقسيم احتراز عن الغلط اقتضى في المجاز وجود العلاقة
بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول
وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبة في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة
وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي
وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة
الوضع الثاني ومن هنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية ودلالة القرينة
بغلبته وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة
في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن

الثانی من افراد الاول وان کان منها کالدابة المنقولة لذی الاربع
خاصة فانها فی الاصل لما یدب علی الارض حقیقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الثانی ان کان اطلاقه علیه ای علی ما هو
من افراد المعنی الاول باعتبار انه منها ای من افراده وبالعکس
ان کان باعتبار انه من افراد الثانی فاطلاق لفظ الدابة فی الفرس
مثلا بحسب اللغة حقیقة باعتبار ومجاز باعتبار وکذا بحسب العرف
لانه ان کان من حیث انه من افراد ما یدب علی الارض فحقیقة لغة
ومجاز عرفا وان کان من حیث انه من افراد ذوات الاربع فبالعکس
لانه لم یوضع فی اللغة للمقید بخصوصه ولا فی العرف للمطلق باطلاقه
فلیس اعتبار الاول فیه لصحة الاطلاق تفریع علی ما تقدم یعنی
لما کان المنقول ما هجر فیه المعنی الحقیقی لم یکن اعتبار المعنی الاول
فیه لصحة اطلاقه علی المعنی الثانی کما فی المجاز فان اعتبار الاول
ای المعنی الحقیقی فیه لصحة اطلاقه علی الثانی ای المعنی المجازی
بل لترجیح اللفظ المنقول والمعنی المنقول الیه علی سایر الالفاظ
والمعانی ولهذا ای لعدم کون اعتبار المعنی الاول لصحة الاطلاق
لا یطلق المنقول علی کل ما یوجد فیه المعنی الاول وهذا معنی قوله
فلا یطلق الدابة فی العرف علی کل ما یوجد فیه الدبیب والصلوة
فی الشرع علی کل دعاء کما یطلق الاسد علی کل من یوجد
فیه الشجاعة ثم انه ظهر من البیان السابق ان الوضع قد لا یعتبر

فیه المناسبة بین اللفظ والمعنی کالجدار والحجر وقد یعتبر
کالقارورة والخمر وان رعایة المناسبة فی وضع بعض
الالفاظ لا تستلزم صحة اطلاقه حقیقة علی کل ما یوجد
فیه تلک المناسبة ولهذا لا یجری القیاس فی المعانی
اللغویة والمرتجل وهو ما وضعه واضع آخر لمعنی غیر المعنی الاول
انما قال واضع آخر لیخرج المشترک فان الوضعین فیه لواضع
واحد ولا مناسبة بینهما فخرج المنقول یکون حقیقة بعد
الاستعمال انما قید به لانه شرط فی الحقیقة دون المرتجل لئن
جعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول فی التقسیم لم یصب
اذ حینئذ یلزم خروج المشترک عن حد الحقیقة اذ لم یثبت ان
وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قید به اخراجا لما لم یستعمل
بعد حقیقة کانت او مجازا ان کان فی نفسه بحیث لا یستتر
منه المراد فصریح والا فکنایة فالحقیقة التی لم تغلب صریح والتی غلبت
سواء کانت مهجورة بالکلیة او لا کنایة والمجاز ان غلب فصریح
والا فکنایة هذا عند علماء الاصول وعند علماء البیان الکنایة
لفظ استعمل فیما وضع له لا لانه مقصود بل للانتقال منه الی ملزومه
فهو مناط الحکم ومرجع الصدق والکذب کطویل النجاد فان
المقصود به الی طول القامة لا الی طول النجاد الا انه لا یصح کنایة
الا اذا کان له نجاد طویل لان شرط الکنایة وهو الاستعمال فی الموضوع

لئلا يتحقق بدونه فهي لا ينافي ارادة الموضوع له ضرورة انها
مستعملة فيه وهو مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز فلان المقصود
منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما لم يقل تعريفهما
لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة او جملة
والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اراك تقدم
رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية
فان المجاز المتفرع على الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء وكل ما استعمل من اقسام
الطلب في الاخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت او مجازا
الوضع ينقسم الى مجاز عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله لملابسة
بينه وبين الفعل كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن
فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كان كقول الدهري انبت الربيع البقل
او غير معتقد كقول من قال جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة
العقلية النسبة فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ما في قول الكاذب
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا بل نقول انما كان المعلم فيه
وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضع من اخر وقد استوفيناه
في بعض تعليقاتنا فصل لما كان مبنى المجاز على العلاقة اوردها الفصل
اذا اريد بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار

وهو زمان وقوع النسبة في الحروف قس عليه حال الانشاء فالمجاز باعتبار ما كان او
مجاز باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز
بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول باطل عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما اخر
او بالقوة فالمجاز بالقوة كالمسكر خمر اريقت وكالعصير اربع وان لم يحصل له اصلا
اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجاز لم يقل لملازمة
لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الاخر مجازا
بها ينتقل الذهن في الجملة من الموضوع اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة
بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن كما في اطلاق البصير على الاعمى
هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية او التهكمية واما اذا قصد ذلك فلا ينافيه لانها
من قسم المجاز المرسل لا التسمية وهذا ظاهر او خارجية وهي اما ان يكون احدهما
جزء الاخر كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع على الواحد او بالعكس كما في قدية اولا
لا يكون واحد منهما جزء الاخر وحينئذ اما ان لا يكون المجاز صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية
كما في اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق الغائط على قضاء الحاجة من قسم الاول
غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه المكان المعهود المتعارف لقضاء الحاجة في المكان المطمئن
حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة واما
السببية كما في اطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس نحو امطرت
ونزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم وان لم يكن صفة وهو
الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به الاسد وهو الشجاع فيطلق على زيد

بالعبارة بالنكاح ولما كان منشأ هذا الاطلاق على علاقة ذلك بينه بين زيد ولا الاعتبار
الاستعارة عطف على المجاز المرسل فناسب واراد ان يبين ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم
على اللازم وللملزوم اصل واللازم فرع فاذا اتضح جهة الاصالة في الطرفين بان
جرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لما لم يجعل كالسبب
مع المسبب لان ما هو سبب محض ليس في معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما سيجيء
وكالجزء مع الكل فان الجزء يتبع للكل في الحصول لمعنى اللفظ يعني انه لا يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه في الوجود الخارجي فيتحقق جهة
الاصالة في الجزء في كل منهما بالنسبة الى الآخر لان اطلاق اسم الكل على الجزء معتبر
وعكسه غير معتبر وحيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان واما بيان الضابط بانه
يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون
واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع الجزء الكل كالمقبوض باليد فانه من قبيل الكل مع انه
يجوز اطلاقها على الكل كيف وقد وقع في قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وكالمحل فان
فيه جهة اصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اي من المحل انما قيد به
لان صحة العكس موقوف عليه والكوز ذكر المراد من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه
اختصاص لاعتبار العلاقة المجازية المذكورة بالفعل لوجد في الاسماء الشرعية ايضا
كالاتصال بين المزروع ليتفرع عليه بيان علاقة المناسبة لانها اتصال في الجنسية
والصورة وتصلح علاقة للاستعارة اي يتطرق التصرفات المزدوجة كالبيع والاجارة وغيرها
ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدها للاخر كما شرط

الاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لهما والملازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارجي من مفهومها الصادق عليها الذي يلزم في الجملة من تصورها
تصورها كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذ المحل الوارث من جميع
الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال الحاكم ينعقد بلفظ
الهبة في الحرة لا بد من هذا العقد لانها اذا كانت لم يثبت الهبة فيها وضعت لملك
الرقبة اي العقد وضع لاجل ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة اي العقد وضع لملك
المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب
عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح بلفظ الهبة
عند الشافعي من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين قلنا ان
اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي بالمعنى فيتحقق باللفظ فالجواب بان الخلوص في
اللفظ [illegible] الحكم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب
فكان دلالته على ان الانعقاد اي انعقاد النكاح بالعوض بلفظ الهبة مخصوص به عليه السلام
ولا شرع فيه في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه
فبقي دليل سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد الى النكاح الا بلفظ النكاح و
التزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كان في عدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتحصيل [illegible] والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير
ذلك مما يطول تعداده وغيره [illegible] التعليل [illegible] الاثر عليها اي على المصالح
المذكورة فكانت هي اي تلك المصالح ثمرات وفروع والاباحة في النكاح تملك له عليها اي
للزوج على الزوجة ولذلك اي لكون وضع النكاح لملكه عليها لا للمصالح المشتركة بينهما

ثم لم يكن فيه عوض فاقتضى ملك النكاح وكان الطلاق بيده خاصة فانه لو كان وضعه لم يكن
بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل على الملك
لغة نحو لفظ النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وفيه اشتوان يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا يقع النكاح بهما
تداركه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصار بمنزلة العلمين له
والواجب في المنقول الشرعي رعاية المعنى المنقول اليه لا المنقول عنه حتى لا يصح اعتبار
الدلالة على الملك في معناه الشرعي ولا ينعقد بلفظ البيع لما ذكر من ملك الذات ابتداء
على الوجه المشروع فيما تقدم والا لم يصح العكس اي لم يثبت الهبة ولا البيع بلفظ النكاح
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق المسبب على السبب
عند تعين السبب ان يكون الغاية الشرعية للسبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان
غاية شرعية البيع الملك فان قال تفريع وتفصيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فالجواب لم يجتمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى
النصف الاخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه اشترى العبد دون الاول لانه لم يوجد
ملك العبد لغة ولا عرفا هنا الا اذا عنى باحدهما الاخر فيعمل ديانة فيهما فيعتق
اي يعتق في الاول دون الثاني قضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عنى في العبد الاول
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب كذا شرح له صدق ديانة وقضاء لانه
نفى ما فيه تغليظ وان عنى في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيف اما اذا كان سببا محضا اي لا يكون
مشروعا لمسببه كملك الرقبة فان شرعيته ليست لملك المتعة ولذلك تحقق الاول بدونه

بدون الثاني في العقد والاخذ من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من ان الاصلية و
الفرعية اذا كانتا من الطرفين يجري المجاز منهما والا فلا فانه قد ظهر منه انه اذا
لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما فيقع بلفظ العتق
اي بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك لولا اثبات
القوة بما نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة وذلك سبب لزواله
اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يقتضيها وليس بها
اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق
بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي كما مر من اهل الخلاف ولا يثبت بطريق
الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق التصرف اما اثباتا كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها مبني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته
في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع كسبب
شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق اثبات القوة بالشرع
بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي فيهما والطلاق في اللغة
رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي خليته وانطلقت الناقة من عقالها والعتق بمعنى
القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت
البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافي قول ابي
حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق انه ازالة الملك لانه معناه الشرعي وهذا د

اى اسناد العتق على معنى الشرى اى الملك مجازا العبد وحسب وهو ازالة الملك
عنه فيكون المجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله ما نزع عنهما لباسهما
يعنى بهذا الاشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اذ لا معنى لاستعارة اللفظ
منفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة لمناسبة بينهما وهى
معنى الطلاق وهو ازالة القيد فى ثبوت المطلوب اى فى مطلوب الخصم والتعرض للفظ
الاعتاق وبيان معناه خارج عن البحث فالوجه فى بيان عدم صحة استعارة الطلاق
للعتق ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى
منه ومزيل القوى اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذه اى ازالة القيد
لتلك اى ازالة الملك بل على العكس اذ لا بد فى الاستعارة من القوة فى جانب المشبه
به وفيه نظر وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع اذا
بين المدة وعين جنس العمل وقت لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على
ما ذكره الاسرار دون العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم
انعقادها اى عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم
المجاز بل لعدم الصلاحية فى المنفعة المعدومة للاضافة جواب سؤال مقدر تقريره انه
اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغى ان يصح بقوله بعت منافع هذه
الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح به وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اى لكون العلة عدم
ذكر لا تنعقد ولو كان المذكور لفظها اى لفظ الاجارة فانها لا تصح اذا اضيف الى العين
اقامة للعين الموجود مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفى فى المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقى سببا لجنس المعنى المجازى ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازى بعينه حتى

يراد بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او غيره واعلم ان ملك المتعة عبارة
عن ملك الاستمتاع والوطى وهو المطلوب منه ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام
لتغاير محلهما لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا واما
بتغيير اللفظ لا يتغير ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب المحل لا اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة
مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين
ثم اعلم ان المعتبر فى العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة
والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
والعلاقة مقتضية للصحة فالتخلف اى تخلف الصحة عن المقتضى لمانع مخصوص ليس بقادح لان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضى جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط سماع عينها بانه
انه لو جاز لمجرد وجود العلاقة مجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا مسئلة المجاز خلف
عن الحقيقة اى فرع لها فى حق التكلم عند ابى حنيفة رح وعندهما فى حق الحكم لا خلاف
فى ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف
فى ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب الكفارة فى مسئلة مس السماء ذكر
انه ان حلف قائلا والله لامس السماء يجب الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء
للبشر ممكن كيف وقد وقع فى حق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فينعقد اليمين ويجب
الكفارة وامتنع الخلف فى مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن الماء فى هذا الكوز
ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف فى جهة الخلفية والاصالة
فعندهما فى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفى

صحة الكلام من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا
اراد به التقدم والادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ولغوا عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ثبوت البنوة لان الاكبر منه سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفته
والاصل لهما ان مبنى المجاز على الاستعمال من المعنى الحقيقي لا المعنى المجازي فلا بد من امكان
الاول ليتحقق الاستعمال منه فلا يكفي صحته في اللفظ وعنده المجاز على صحة اللفظ من حيث
الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع
في كلام الله تعالى وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال الاعلى ارادة اولا
جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم نعم بلزوم صحة الارادة ولا حاجة له الى ارادة
بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا في ذكره ما ذكره فاذا لم الاول وامتنع ارادة علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار بمثل الاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة
وان ازداد قوله وصار بمثل الا انه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل
اقرارا بالعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني اي في صحيح
لان الخطاب للنداء وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح
الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه
بالممكن ويعتق بيا حر لانه اي لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق
فيقوم مقام معناه حتى لو قصد التسبيح نحو يسلم انه حر لا يعتق فان قيل ان
ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس استعارة عند المحققين لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه
منقوض بمحل النزاع الذي ذكره بل انه من المشبه ينفصح من التشبيه وحق الاستعارة ان
لا يكون المشبه ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو

لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابني معناه مولود ومخلوق من مائي فيكون مشتملا على ناطقة وهو مجاز
بالاتفاق مسئلة قال بعض ان قضية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله صلى الله عليه وسلم
ولا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اراده
ضرورة المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي المرام او تناسب المقام
فليس فيه نطقه مجز وتقصور الى البعض الانام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نسلم
انه ضروري بل هو اعتبار لتوسعة الطريق اي طريق اداء المعنى على المتكلم وايفاء حق
المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه من لطائف البلاغة ما ليس في الحقيقة
ولو لم سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام فانما يتصور الاضطرار
الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل
على جميع افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي تقدر للمصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا
لا عموم وهذا جواب بطريق القول بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في ان
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض
بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على التابع وفيه نظر
والحق انه من جهة اللغة اذا لم يثبت ذلك فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
اذا اوصى لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو ابنه فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما
دخول بني البنين في قوله امنوا على اولادي على رواية الاصح فليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم فيبنى على الشبهة ولا يراد في الخمر

من شرب الخمر فاجلدوه ولانه اريد بها ما وضعت وغير الوطء لقوله تعالى او لامستم
لان الوطء وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس باليد وهو
الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وجواز التيمم للجنب من
بدليل اخر والحنث بالدخول حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان
لا لجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي وهو الدخول متنعلا او راكبا
بل لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل
عن هذا زعم ان جنس الجواب ههنا على التقصير لا لعموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل
دار فلان نسبة السكنى مجازا لا نسبة الملك لان العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار
ملكا له يتمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو
ساكنا فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجاز لكنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولهذا الحنث اذا قدم نهارا او
في امرأته كذا يوم يقدم زيد ليس لجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو
الليل بل بعموم المجاز لانه اي لفظ اليوم يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره ولما احتيج الى الضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله
فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب وركبت الفرس
يوما فللنهار وبغير ممتد هو ما لا يصح تقديره بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان
يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن
المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل

عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لم يمتد
المعيار فيراد به الان سواء كان من النهار او من الليل ويكمل النقض المذكور ويقدم بيان
العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله في لا ياكل من هذه الحنطة ليس لجمع اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل يراد
باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفة ومحمد فيمن قال لله
على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا ليس لما اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له
يمين بموجبه لان النذر ايجاب المباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم
النبي صلى الله عليه وسلم الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح قد يحصل من
نفس تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه والمراد بالموجب اللازم
المتاخر ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كما
اذا اريد معناه الحقيقي يدل على النفي عنه التي هي لازمه بطريق الالتزام ولا يكون مجازا
لعدم استعماله فيه وثبوت الحكم لا يتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه غير لازم للحقيقة المهجورة
بغلبة استعماله في النذر جواب سؤال تقديره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو
اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو والجواب بان اليمين يثبت بالارادة
والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة
فلا يتحقق فيما اذا نواهما جميعا لا يقال في هذه الصورة التي يثبت النذر بالصيغة من غير

تأثير للارادة كأنه لم يرد المعنى المجازي لا ما نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور بان المعنى
الحقيقي يثبت باللفظ بخبار الارادة فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها مسئلة لا بد
للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا عاما
كان او خاصا والفرق بين العادة والعرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال
او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام اي ما تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا
يكون من جنس الكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان
خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة
وهي الخروج مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر
بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اي يكون القرينة لفظا ان يفهم منه باي طريق كان
ان الحقيقة غير مراد فلذلك عد القرينة في كل مملوك لي حر لفظية وهذا لا تمر من جعله
من قسم المخصص غير الكلامي لان المراد منه ان يكون المخصص صريح الكلام خارجا عن
الكلام كان يكون الجار فيه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فانه في سياقه
من قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا امتنع عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت
رجلا لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل هو عين هذا الكلام او شيء منه يكون
دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في تخصيص ان المخصص
قد يكون نقصانا لبعض الافراد او زيادة فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا
قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة
المجاز اولوية البعض الاخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو لا اعمال الا بالنيات ورفع
عن امتي الخطأ والنسيان لان عين الفعل لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان

برقوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق
ولا يشرب من هذا البئر المنع في هذه الثلثة حسا او عرفا فان المعنى الحقيقي لا يمتنع
حسا وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين خالية عن الفائدة لانه لا يمكن ان
يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى
اذا اكل من عينها او استف او كرع او وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث بذلك
اذا لم ينو ما يحتمله الكلام والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة الا ان هنا
كونه منقولا عرفا او شرعا مانعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يعرف من حقيقته لكونها
مهجورة شرعا وهو كالمهجورة عادة المطلق الجواب اقرارا كان او انكارا اطلاق اسم الكل
المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اي غالبا في التعامل او التفاهم على الاختلاف بين المشايخ عطف على
اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة فعنده اي ابي حنيفة رح للمعنى الحقيقي اولى لان الاصل
لا يترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى لانا اعتبر فيه الاستعمال في الحقيقة والتعارف
والمجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز عند عدم القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد
الثاني فعلى لا ياكل من هذه الحنطة يعرف انا الحمل عينها عنده اي في المبسوط لان عينها عدم
القيد كما تؤكل عادة فانها تغلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل قلية
او حبا والاكل مما يتخذ منها عندهما بناء على رواية الاصل مسئلة قد يتعذر الحقيقي
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب
تنفصل عنه فانها تحرم عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط
هذه بنتي يتعذر الحقيقي في الاول ظاهرا في الثاني فلانها لا تثبت مطلقا الي حقه

وان جمع من شهد بنسبه منه بان يكون دعوته معجزة في حقها فيثبت نسبه منه وينفي
عمن اشتهر منه فلا يمكن ح الا ثابت عمن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق
فقط بان يثبت منه ولا ينتفي عمن اشتهر منه وذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهار نسب الغير
فلا يكون اي يكذبه الشرع اولى من يكذبه نفسه في النسب فانه يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل ذلك واما التعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي لقوله بنتي
ينافي ملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يمكن ان يدعي اثباته اذ ليس له بدل محل الحل
واثره بل هو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم القول الكذب
بل من منافياته فلا يصح استعارته له والى هذا الاصل التحريم الذي في وسعه ان يصلح اللفظ
والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ مثل الذي له
المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقة
الى المجاز واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه في صحته لكن لا حاجة الى المجاز
على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة ثقل كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونه
عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا
او مقفى بخلاف المجاز او للسجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الحسد والعدد دون الشجاع او لغير
المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى
بالمجاز ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز عن الحبل للتجانس الشرك
او معنا اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة الاسد
لرجل عالم او التحقير كاستعارة الشيخ وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة

بعض للشرب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف والتنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم
او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
او زيادة البيان كاستعارة الاسد لرجل شجاع فانها اقوى في الدلالة على الشيء
من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذه دعوى بلا بينة او
الاستطراف كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج
ما يستحيل وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطيف الكلام اي اختصاص معناه بنوع لطف
الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما او تنزلوا او مطابقة تمام المراد
بيان ذلك ان المراد هو اداء المعنى مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه فلا بد
بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد
مطابقة تمام المراد وتاديته المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح لا بد من العدول عن
الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك وتوهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام
القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوائد التي تختص
بنحو المجاز ولنفصل **فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة
تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا تقدر
في نطقت الحال او الحال ناطقة تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق
للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فنعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقيل

قد يجري الاستعارة التبعية في الحرف فانها اي الاستعارة تتبع اولا اي تتعلق بمعنى الحرف
ثم فيه اي يعتبر التشبيه الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه
الاستعارة ثم بتبعية ذلك يجري في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر عنه
عند تفسير معناها كالاستعارة لام التعليل للترتب سواء وجد التعقيب كما في اتيته
للزيارة فزاد او لم يوجد كما في اسلم لتدخل الجنة ثم بوسطها يستعار اللام له كما لدوا للموت
فانه شبه ترتب على الولادة بتعلق الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة
للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل وبتبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل
هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجروره علة سواء كان معلولا
باعتبار آخر كما في ضربته تأديبا اولا كما في قعدت عن الحرب جبنا فكونه علة غائية كما في
اعتبار الترتب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهنا نذكر حروفا
يشتد الحاجة اليها لسبر حروف لكن اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف لكن
وهذا لا ينافي انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ لا لازم منه التجوز
في صيغة الجمع لا في معنى الحرف منها حروف العطف الواو وهي لمطلق العطف اي لجمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت بالنقل عن ائمة اللغة لم ينقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء
وللترتيب عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو
الزاهد واستواء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي لجمع الاسمين المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها
بدل عن الف التثنية تقوم مقامها عند تعذرها فلا تخالفها في المدلول ولا دلالة
في الاصل على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن

اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لانه تقرر ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب
لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح لذلك
ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الى الساعي بين الصفا والمروة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
ابدؤوا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان ابدؤوا بما بدأ يدل
ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب واما قيل بالنسبة اليها لانه بالنسبة اليه عليه السلام
بالالهام [illegible] غير متلو كسائر الواجبات بالسنة وزعم البعض انها للترتيب عند ابي
حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور باطل اولا
من حيث المقارنة والترتيب غير مستعمل الواو وكونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق
المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط اي ان قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية بالشرط دفعة لا على
التعاقب فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ في تعلق الكل بالشرط دفعة لوجود المغير في آخر الكلام
وعندهما الترتب بمنزلة التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط
ولا تفريق فيه كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
فعند وجود الشرط يقع الثلث كذلك هنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين
بغير اذن مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يحل بالاتفاق [illegible]
وبغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لا يستدرك بها بل لا يحل ثم اعتقهما المولى معا
صح نكاحهما ولو بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلوه

للترتيب وان زوج الفضولي امتين لعبدين فاجازهما متوقفا بطل نكاح الثانية دون
اجازتهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال نكاح هذه وهذه بطلا
اي بطل نكاحهما لجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا
وارث له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه
وان سكت فيما بين كل عتق الاول كله ونصف الثاني وثلث الثالث
لانه لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم
سواء ولما قال بعد زمان وهذا وسكت نفذ عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعد زمان وهذا فموجبه
ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن شيء ايضا
فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قولهم لمتنعهم الى لانه
لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه
لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة
لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا
بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الاول فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان
نكاح الاولى واما في الثاني فلان الاول قبل اعتاق الاخرين يعتق كله وبعد
اعتاقهما بمنزلة السعاية في ثلثي قيمته الا ان التغيير انما يعتبر اذا كان متصلا بخلاف الاول
فان اعتاق الثانية قد لا يتبين للتغير اجازة نكاح الاولى فيتوقف فيه اول الكلام قيل
مر الخلاف الا الاختلاف في الوضع فان في مسئلة الامتين اذ لكل واحدة منهما تحرر
فلم يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاخيرين لم يوجد لكل واحد منهما اجازة

فتوقف حتى لو عكس الوضع انعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة
ان لم تفتقر الى موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط ونحو ذلك كما قيل به واذا توجب
المشاركة في ذلك التعلق في قوله هذه طالق ثلثا وهذه تطليق طالق الثانية
واما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشاركه اي يشارك الاخر الكلام
الاول فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس بتكرار لقوله ان دخلت الدار
فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله بها بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق
الاجزية المتكثرة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق فيطلق بعين الشرط المذكور وهو ان
دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
كما زعم ابو يوسف ومحمد رح او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله
ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وقال
وبعضهم اي وجوه الشركة في عطف الجمل الناقصة فقالوا ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة
عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون الحكم باحدهما عين الحكم بالاخر لانه غير
غير لازم على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال في تفسير قوله تعالى فاجلدوا كل
واحد منهما حدود ولانه يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج واخره للائمة وعدم وجوب الزكوة
على الصبي عندنا لانها عبادة يتضمن الغرم لا لانه الصبي ليس باهل للعبادة وهو فائدة عندنا لان
الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية اي الجملة الثانية وفي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي

ثم تعلق العتق بالشرط لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء
فيكون الواو على اصلها وعطف الاتمية على مسئلة جواب سؤال تقديره ان موجب ما
ذكرتم ان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الاخرى منه ان لا يتعلق وعبده حر في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبده حر بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا على المجموع
جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد في حكم الافتقار لانها
مناسبة الجزاء في كونهما انشائيتين وكون الاصل في العطف بالواو التشريك يترجح عطفها
على الجزاء وحده فيجعلها في قوة المفرد في حكم الافتقار قوله فيكون الواو على اصلها يعني
ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا صارت عبارة
في قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة
لا تكون في قوة المفرد وحكم المفرد الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة فانوا وتكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق لرجوع الى قوله تعلق
العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارفا عن اعتبارها في قوة المفرد فان لها خبر
وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء وصارف عن العطف عليه اذ يكفي ان
يقال وضرتك ولهذا اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبده حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا حد فيه يناسبه في قوله فاجلدوا والخطاب للائمة
فدليل الشركة في الجزاء قائم هنا فعطفنا عليه قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية

وليس للائمة مخاطبين بها فدليل عدم الشركة في الجزاء قائم هنا فلم نعطف عليه وثمرة
هذا تأتي بيانها في فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت اولا للترتيب وهي اذا
كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ انما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة
وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ
للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان يدخل
على الترتيب من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر وقد تدخل على العلل
عاطفة كانت او غير عاطفة نحو سقاه فارواه السقي اشرب الماء ولا يزيد الا رواء اولا نحو
اسلم فقد ذهب الشتاء فيكون بمعنى التعليل بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل
مضمون الكلام الذي قبلها شرطا والمعلول لا بد ان يتأخر علته في الوجود اذا كانت العلة
يجب الوجود في الخارج مع وجودها مستقلة عليه بحسبه والمراد من قوله عليه السلام
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب الملك وهو اي
شرط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق فان قلت لا يصح قوله فيعتقه
وليس فعل العتق سوى الشراء قلت لما كان الملك في الصورة المذكورة علة للعتق
اقتضى اثبات الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تقريب على ما تقدم من كون الفاء
للترتيب فحسب في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكأنه قال قبلت فهو بخلاف حر
لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حريته قبله ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا
نعم فقال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب كما لو قال اي فاقطعه

بخلاف قوله انت طالق وذلك لان الاذن بالباء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد
تدخل على العلل اي قد تجيء الفاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها
نحو ابشر فانك رحيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد التقوى
وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا ان المعلول يكون علة غائية للعلة اذ ليس
مقصودا منها لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والابشار ليس علة غائية لاتيان
الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المتقدم في العقل علة
غائية لعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال اد الي الفا فانت حر او انزل فانت حر
وهذا في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني لانك امن ولا يمكن ان يكون جوابا
للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع على ما بين في موضعه ثم للترتيب مع التراخي
وهو التراخي عنده اي عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى
الكامل وهو ان يكون فيهما جميعا ولانها دخلت على المنقطع فيظهر اثرها فيه ايضا وعندهما
في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما تعلق
جميعا وتنزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا يقع واحدة وكذا ان
قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه
بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده في التكلم ايضا ولغو
الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ونزل الثاني
ووقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات كلمة

في للتبديل بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث
لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي
المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط
كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار لما كانت مدخولا بها يكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي في
الحال لما مر وبل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه
اما اذا انضم اليه لا فانه يصير نصا في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي لكونه للاعراض عما قبله قال زفر في قوله له علي الف
بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله في
حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا فلما امتنع الاعراض يلزمه
ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا او غيرهما
نحو ستون بل سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة وقع الواحدة
لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط وقع
الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا يملك اي ليس
في وسعه ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فتعذر شرط اخر في الكلام الثاني فكان
بموجب قصده فانه لو لم يتعذر لاتصل بواسطة وهو خلاف المقصود فاجتمع تعليقتان

احدهما ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثنتين فصار كما
قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير المسئلة المتنازع فيه في وقوع الثنتين
عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف على تقرير
الاول لا مع الاعراض عنه وابطاله فهو حينئذ يتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول اي بتقتضى الاتصال بالشرط المذكور بواسطته فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة رح ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم
الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك اعلم ان
لكن ان وليها الكلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك ليست بعاطفة وان
وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تضرب زيدا لكن عمرا وان دخل المفرد
تجب سبق النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه تدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو
ايضا بناء على مخالطة بينهما او نهي وان دخل في الجملة تجب اختلاف طرفيها بالنفي و
الاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي كبل حيث لا تدل على الاعراض عن
الاول فان اقر زيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل كلامه دل ان
فصل فللمقر له لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل
ان لا يكون تكذيبا له بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في
الحقيقة لعمرو والاول هو الظاهر فعلى الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا فحينئذ
يثبت الاثبات لعمرو مع النفي عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي في تغير ردا للاقرار
ولا يثبت ما لكنه لعمرو لمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقر له بدار بالبينة ما كانت

لكن للاستدراك

لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد بل هي للمقر له من ادعى لي بعد القضاء
اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم يكن لي قط ان الدار لزيد لانه لما وصل كان
بالنفي كأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا
وعلى المقضي له القيمة اي قيمة الدار للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي
عليه لازم لذكر النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه
وثبوته لزيد لان لازم النفي الثابت به متأخر عنه وعلى هذا فيكون اي النفي المذكور
حجة عليه اي على المقر له حيث يبطل شهادة الشهود ويكون اقرارا على نفسه لا على زيد
لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له فيضمن القيمة اي يضمن المقضي له قيمة الدار
للمقضي عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتساق الكلام عطف على اول البحث
اي يشترط ان الكلام مرتبطا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها وان
صلح له تعلق ما بعدها بما قبلها والا اي وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستأنف نحو لك
على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب
لا الواجب اذ لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفي السبب
يرتبط فاعتبرناه فعلم انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا تزوجت
الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين فينفسخ الكلام ويحمل
لكن مبتدأ لانه نفي اجازة النكاح في اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق
فجعلنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر بمهر مائتين كما
او لا حد الشيئين فان كان بين شيئين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كان
جملتين يفيد حصول مضمون احدهما او انشائها فيتمسك في الاخبار ولا بأنه كونه

الكلام لا ذاكما يسبق الى بعض الافهام وانما اى انما كذا لغة معنى بعقد انشاء للتخيير في الاداء
مسألة الكفاية والتحقيق ما بنيت عليه انشاءاته لاحد الامرين او الامور ولذلك والتحقيق
والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا
فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء او يبين على اختلاف الاصلين ويكون
هذا اى الايقاع او البيان للمذكوران انشاء حتى يشترط صلاحية المحل له اى حين الايقاع
او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانا اظهارا للواقع فيجبر
اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لعبده
هذا حر او هذا واحد كما قال لا يعتق العبد لصحة الاخبار من حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء ويكون هذا
الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون
اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة
ولا حكما بل يكون على حقيقته ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان البيان
الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عمل بهما فباعتبار شبه
الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني
لان الجبر انما يكون في الاخبار دون الانشاء وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
واخبار من وجه وفي قوله وكلمة او في الاصل لما تعرف مع قلنا اى فلما مر ان او في الانشاء
للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا الآية ذكر الاجزية مقابلة للانواع الجنايات

حسب المشابهة وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال فقط وتخويف
فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع
النفي والمراد به الحبس حتى يحدث توبة صرح به في الهداية على انه ورد البيان من جبرئيل
على هذا الوجه ولو وقع حينئذ التخيير بين القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فيها غيرها
لا ينافي اختصاصها به بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها
قطع للمارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
فيلزمه حكم السببين ولهذا اى لاجل ان او لاحد الشيئين قال لو قال هذا حر او هذه العبد
ودابته لا يعتق الا بنية لانه لما ضم اليه ما لا يصلح للعتق فكانه قال له انت حر او لا
ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقيل الوقوع لما تعذر
الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر او
هذا وهذا يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل
معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال
والاول اولى لما ذكر شمس الائمة انه هو لان الخبر المذكور اى حر لا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر بخلافه لفظا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور لا لاثبات خبر
اخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان وهذا متغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا
على احدهما فيعتق منه بعدم التغير لمعنى المغير فان قوله وهذا متغير لما قبله ويكون الواو

للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار كلا وحده بعد
ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول ع هذا اذا اخبر بهما جميعا وهذا
العدد كاف في تغيير المراد واذا استعمل في النهي خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم
آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا
ان يدل الدليل على ارادة احد الشيئين فح يفيد عدم الشمول لا شمول العدم واذا قال
هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي
البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما حراما في الشرع دال على ان المراد الحلف على ان
لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابط انه ان قام قرينة في الواو على
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل انه ان كان للاجتماع تأثير في
المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما
لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح لما نحن فيه لانه ليس بمطرد فانه اذا
حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله كثير وقد يكون
للاباحة فيما يتعلق بعد الحظر نحو جالس الحسن او ابن سيرين وعلامتها جواز الجمع وبه يفارق
التخيير فانه يحرم اجتماع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف بالمراد بتمام الكلام قال
ولهذا اي لان الاباحة تجوز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما
لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار بمعنى الا فينتصب المضارع بعدها باضمار ان نحو
لاقتلنك او تسلم ومنه قول وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد يستعار

بمعنى الا فينتصب ايضا المضارع بعدها باضمار ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الاخر كالاستثناء
والغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان
دخل الثانية اولا بر وحتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها او عاطفة
فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها اذا كانت جارة كما يعني الهدى كذا اذا
كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان فجواب
الشرط محذوف اي فيها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ
استعارة لها بمعنى العاطف وهذا انما اورده الفقهاء لم يوجد في اخر عبارة النحاة لان المراد
منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام عليه فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح
او تشتكي قبل الصباح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم
آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو
ادعى الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم
الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعله فافهم
حروف الجر الباء للالصاق كمسكت بزيد ومررت بزيد فالباء فيه صلة

فيكون لتكميل متعلقه فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا
باذني وان قال الا ان اذن لا اي لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج
اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذر ضرورة ان الاذن ليس من جنس الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس
من الخروج جنسه فيكون مجازا عن الغاية ووجه المشابهة ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه آخر وهو ان
المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام يقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج
وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان ما ثبت
يقينا لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال
بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا وذكر الكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت
كرا من البر بهذا العبد يكون سلما ويعتبر العبد رأس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائط السلم من التأجيل
وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولان الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض لا يجوز بخلاف الاول
فانه يجوز التصرف فيه قبل كما في سائر الاثمان والعبرة في الالة انه قد لا يحصل للمقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة يكون تشبيها بالالة
فلا يراد كل الالة الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية التيمم فيبطل قضية التشبيه
والتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا لا من الوضع واللغة كما توهم وعلى
للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق يعلو سواء كان لله تعالى كالزكاة او للعبد كالدين
والنفقة بعلو وتركه بمعنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى يعتبر قمارا فيكون بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم

يناسب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف تعلقا بالف كذا في الطلاق
على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط خلافا للاصل لعدم التعذر فان الطلاق
يقبل الشرط فتي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانها
بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده
لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ومن فقد مر في فصل العام انها
للتبعيض وللتبيين والغالب فيها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها هذا والبواقي
راجعة اليه وقد تزاد لتاكيد العموم نحو ما جاءني من احد والى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمل الصدر فيها والا فان امكن تعلقها بما دل
عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر فان اجل الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن
تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر
وان لم يمكن يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى
شهر ولا نية له تنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن التعليق
وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل صفة للموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لا يقبله واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء في المحدود
فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء
في الشراء الا اذا دل دليل على دخولهما او دخول احدهما كما في قولك قرأت الكتاب
من اوله الى آخره وقيل الظاهر هو الدخول الا مجازا بلا تفصيل وقيل ان كانت
جنسه نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم او لا
نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان نظرا

الى دلالة اللفظ والتعيين يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما في قوله
وايديكم الى المرافق يدخل لانها للاسقاط اى لاسقاط ما وراءها اى حدها وان كانت
من جنس ما قبلها اولا يكن بان لم يوجد دخولها بحكم التناول فلا اى وان لم يتناولها
الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها اى لمد الحكم اليها والفرق بين هذا
ذكر قبيله انه قد لا يوجد بلا تناول ويوجد المجانسة بين الحد والمحدود كما في قوله اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على تقدير التناول ان
لا يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الى رأسها لانه زعم انه لا ذكر
عين ما نقل بانه ولا اختلاف بينهما الا في العبارة مع وضوح الفرق بينهما فمعنى كيف وقد
اصلحا في التوضيح نحو للمثال المذكور انما ادى اذا اخذ نتيجة المذهب المنقول فيها
وهذا ما لا ينبغي ان يذهب اليه ذاهب فان قال توضيح على القول الاخير وهو مختار الى
في قوله من درهم الى عشرة يدخل الاول بحكم الضرورة لا الاخر عنده اي لا يجب تسعة وعندهما
يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار عنده اي في باب الخيار على انه بالخيار الى الغد يدخل الغد في مدة الخيار لانها غاية
الاسقاط وكذا في الاجل نحو بعت الى رمضان اي الطلب الثمن الى رمضان وفي اليمين
نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه وجعل ذكر الخيار وعدم طلب الثمن وعدم
التكلم يتعرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراءها وعندهما
تدخل لما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول في الظرف الا ان اجازه بمعنى
الاستيعاب نحو صمت في السنة دون ابانة نحو صمت السنة فلو نوى في انت طالق
غدا الفجر الى النهار لا يصدق قضاء انما قال قضاء لانه يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق

وان لم ينو فيقع بتعيين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق في الدار يتعلق
الآن يريد به دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع وعلى
استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط
ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجود احدهما عند وجود الاخر فيلزم تعلقها
بوجود الدخول ليتعلق بها فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى يتخرج على تقدير
ان في اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط ويقع في علم الله تعالى اي يقع بانت طالق
في علم الله تعالى وذلك ان التعليق بمشية الله صحيح ولا علم بوقوع الشرط فلا يصح التعليق
بعلم الله تعالى والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلم الله تعالى
به بخلاف مشية تعالى فانها متبوعة وقوع الكائنات بانواعها من غفل عن هذا السر
قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى التشبيهي
للاستعمال كما في زيد في نعمة اي الظرف ومع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق
واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا وقع قبل
لم يبق محل الثاني وثنتان لو قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثاني بل ايقاعها
مقارنة للاول الواقع في الحال فيثبت ما في قصده قدر ما كان في وسعه فاذا قال انت
طالق من قبلها في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما تبين في الرابعة ولو قال بعدها واحدة
يقع واحدة لا ثنتان الاولى وعند للحضرة بقوله لفلان عندي الف درهم يكون وديعة
دالا على الحفظ لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت

كلمات الشرط

كلمات الشرط ان للشرط فقط اى الحصل يعتبر معنى الشرط فيه ونحوها كان اذا ومتى فيه معنى
على خطر الوجود اى متردد بين ان لا يكون وان يكون فان قال ان لم اطلقك فانت طالق
ثلاثا فتقيد به حتى يظهر الزوج بين التردد والحنث تقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط
وهو عدم التطليق انما يتحقق عنده ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لانه
تقع بعد السكوت ان لم يبل موصولا انت طالق فمتى لم اطلقك انت طالق ثلاثا واذا عنده
بمعنى الشرط نحو واذا جالس الجنس يدعى حيث والشرط نحو واذا العبد كفها خصاصة تجمل وعند
البصريين حقيقة في الظرف الحقيقي وقد تتضمن معنى الشرط على المبتدا ايا ه ودخولها في كان
او ستظهر لا محالة فى بلا نية كان عنده وكمتى عندهما فى قوله انت طالق ثلثا اذا لم اطلقك
اى تقع قبل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا تقع بالشك وتقع كما سكت
عندهما لانه حقيقة فى الظرف وكمتى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت حتى لا تتقيد
بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه تتقيد ووجه قولنا انما فلذلك لم يذكره كما
لا تخرج الامر من يدها اى بالقيام عن المجلس على اعتباره للوقت وتخرج على اعتباره للشرط
وقد صار فى يدها يقينا فلا تخرج بالشك من يدها طلقى ان قوله فى المسئلتين على سؤال وقد
بلا زوج وثم مثال الحكم لاختلاف الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استعمل فيها واليه طلبت
اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة كيف فيعنى به انت حر وكيف شئت لانه
لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس العتق
كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا عن معنى انت حر بأية كيفية شئت بخلاف الطلاق
فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وبائنا خفيفا وغليظا المشيئة ولذا لو علق
انت طالق كيف شئت وبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفا او غليظا

مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها اما فيه لان كلمة كيف انما تدل على التفويض في الوصف
دون الاصل ففى غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخول
بها يكون التفويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه او منوده عنها اى من نية
الزوج بان لا يكون له نية صحيحة والا اى وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيئتها
مخالفة لنيته والا اى وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك رجعية لانهما تعارضا فتساقطا
وبقى اصل الايقاع كما اذا لم تشأ هذا عنده وعندهما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا فلا يقع
شئ من انواع الطلاق ما لم تشأ موافقة او منودة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية
فيلزم تفويض الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما هو من تصرفات
الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها في حال والاصل سواء بان يوقف وجوده
بالاوصاف فالثبوت موقوف ثبوته الا موقوفة وصفه والوصف انما يتنزل الى الاصل
وصار تعليق الوصف تعليق الاصل

فصل في الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية
ولا الى القوم معناها والكناية يحتاج لخفاء معناها واستتاره لا يثبت بها ما يعتد الا بالنية
فلا يحتمل التفويض لانه نوع من الكناية لانه نوع من الكناية نحو انت بائن اذا قال لو نويتها
بان للخاطب ان يعلم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت بائن وانت حرام بوائن
عندنا وعند الشافعى لا يقع بها الا الطلاق الرجعى لانها كناية عن الطلاق والواقع بالصريح الطلاق
رجعى فكذا بالكناية عنه لان الشئ اذا كان كناية يكون الثابت به ما كنى عنه ونحن قلنا
فى جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن مستوعن وصلة النكاح لا عن الطلاق
كما هو موجب تلك الالفاظ اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال تعليل لانها مجاز عن
مستند كلمة الابهام فيما يتصل به كالبائن فانه مبهم فانها بائنة عن اى شئ عن النكاح او غيره

متى
اذا
كيف

فاذا نوى نوى محتملها وهو البينونة عن النكاح تعين وبين لموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة لطلق رجعية لانهم قد فرقوا بما يستتر منه المراد الحقيقي للطلاق فيصير كقوله انت طالق
زاعمين انهم انما ذكروا التفسير المذكور في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم
والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فهذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي
كما في انت طالق لم يصح لانه ان اريد عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان اريد
عدم استتار معانيها المرادة فهم كيف ولا يمكن ان يتوصل اليها الا بالبيان من جهة المتكلم والمعتبر
في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار الحقيقة او غيره وبهذا التفصيل
انقدح وجه الجواب الصواب على ما قيل ثم انه قال ويتبين على البائن لا الحاجة في الجواب عنه الى
التكلف لانا نقول عندهم ان يذكر لفظ ويقصد به معناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه
ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي رحمك بمعنى
الدليل فيحتمل انه امر بالاستبراء الرحم لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا
انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا يتبين لعدم دلالته على البينونة
ولم يعتبر فيه انفه لانه يرد على قوله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما
يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه عدم وقوع بالشرط في
اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاص المسبب بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كما في
النقل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الا انه يختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبهة كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحوها

لان المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا تكون مرجعا للصدق والكذب حتى
قيل لا يلزم ثبوته في الواقع ممن لا يلزم الطلاق بصفة البينونة. التقسيم الثاني
باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبها اللفظ اما ان يظهر المراد منه او لا والاول اما ان يكون
الكلام سيق له او لا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا اما عين
عن قسيمه مفهوما ووجودا وكذا في سائر التقسيمين والاول اما ان يحتمل التخصيص والتأويل
اي احدهما او لا والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سيق له عاد ومن هنا ظهر انهما قد يجتمعان في كلام
واحد وذكرنا انهما متباينان وجودا الا انه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار
معنيين والثاني اما ان يحتمل النسخ بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة
والسنة الماذكر ان مثل المشكل والخفي والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد به
النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام و
اولا والاول المفسر والثاني المحكم كقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة والكل يوجب
الحكم ويقدم كل منها على ما دونه عند التعارض وكذلك ما لا يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض
فخفي وان كان لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي كآية
السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاص كل منهما باسم اخر فان كان الخفاء
لخفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لها على ما ظهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار فانه زاد
يكمل فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا والمشكل كقوله تعالى
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى لا ينتقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه

ظاهر
نص
مأول
مفسر محكم
خفي مشكل مجمل متشابه

لانه العموم بالابتلاء الربح باعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه
سواء كان غسل جنابة او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان محدثا
اولا وانما لم يعكس لان صيغة التكلف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في اية الوضوء
عليها او لغرابته من جهة الاستعارة كقوله قوارير من فضة استعار القوارير لما يشبهها في
الصفاء والشفيف ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة
غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء
كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لنقله كالربوا لانه في اللغة
لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا ثم لما
بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حتى
احتيج بعده الى الطلب والتأمل ليوقف على الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه
وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها
وحكم الخفي النظر اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لزيادة او نقصان وحكم المشكل
التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى من اشكاله من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين
والمجرور متقدم وحكم المجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة
وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج الى النظر لضبط الاوصاف الصالحة للتعليل ثم التأمل لتحقيق
البعض وزيادة صلاحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا
وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله
الدال على ان دليل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن رأى الوقف على الراسخون في العلم
الدال على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بعد على الاول كون الانزال للابتلاء اي يكون الحكمة

في انزال المتشابه على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف عن الطلب والتأمل حتى
دخل معقود تقدير ظاهر لا يقال فحينئذ يلزم تضليل ائمة السلف في كل قرن اذ ما من
اية الا وتكلم العلماء وتأويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم
احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابه
لانا نقول عدم الانكار ممنوع فان قراءة الوقف على الا الله منقولة عن الصحابة والتابعين فتلك القراءة
على الاولين الا انه لما كان الاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الاخر
في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى الرشاد وشبهة ما ذكره المفسرون ان هذه الاية يدل على ان الشبهة
فيها ما سيجانبه المراد بهذه الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على
نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم
والتأخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا فالوا التقدير والذين ظلموا اسروا
النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ والمعارض العقلي الاول مخصوص
بالالفاظ والكل بالاخبار فالازم عدم واحد منها ولذلك عطفه باو وهي ظنية اما
الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم تواتر واما
العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وعدم الوجدان
وغايته ما يفيد الظن ووجب ان يتبع ظنية الوجوديات في كل دليل نقلي فان منها متواتر
لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا ككون ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل ونصب
المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على ارادة
الاصل مغن عنها اي عن الاستقراء فيجوز ان يؤلف كلام من المتواترات لغة وصرفا
ونحوا معه من القراين ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعي الدلالة مع [illegible]

من ادعى ان لا شيء من التراكيب بمفيد للقطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو
الا محض السفسطة اذ العناد ورد بمنع ذلك بان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمأنينة **باب البيان** لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار الكون
بيانا بالتبديل وعدم القبول له اي النسخ مما له ذكر في البابين فلذلك ذيل التقسيم
بباب البيان وفيه ما كان من طريق الاقتضاء الاتي ذكره في التقسيم الرابع المنسوب بطريق النظر و
ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد
من كلام سابق او اخر ز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وما يتعلق
به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم التعريف بيان التبديل وهو اما بالمنطوق
او بغيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام الاول اما ان يكون بيانا بقطع الكلام
لعدم انتظامه وهو الاستثناء والتعليق بخلاف لكان المراد من الكلام او من اللازم له كالمدة في البيانه
بيان تبديل او لا الاول اما ان يكون شاملا لتغيير او معه بيان تغيير كالتخصيص موصولا او متراخيا
عن المفصول لانه نسخ عندنا والاستثناء وصفيا كان او خفيا والشرط والصفة والغاية
المدة التي دل عليها الغاية من نفس الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان
يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني
بيان تغيير والاول بيان تقرير وبيان التفسير يجوز بخبر الواحد باتجاه دلالة على جواز
بيان التقرير ولذلك اكتفى بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من

السنة ويجوز تأخيره الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون للمبين حكما ايجابيا او تحريميا
او وضعيا لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان فحينئذ لا يجوز
تأخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب
خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وان فيه فانهم لا يجوزون تأخير بيان المحتاج الى البيان
عن وقت الخطاب وقد فهم الكرخي في غير المجمل فمذهب ابي الحسن ان البيان ان
كان مجملا جاز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وذلك ان
ثم نص في التراخي وقيل صريح في اللزوم ولا لزوم في غير بيان التغيير واذا ثبت فيه جواز
ثبت في بيان التقرير دلالة وفيه نظر لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة البرد
فلا بد من صرف التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيد
لانه يجوز بيان التغيير بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان اخر مرة ان كان للمبين قطعيا
سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطع ولا يصلح مغيرا
له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي
فانه تفسير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة
البعض يكون تفسيرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا للموجب ولا مفصولا
اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال
او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه
ولو صح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عليه السلام الكفارة تعيينا اذ يكون
اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه
اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الخلاف روي عنه انه قال

يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا واكثرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان ما قاله
جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير
متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد التغيير
وقد وقع في التنزيل المنزه عن التناقض فلا بد من توجيهه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا
للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت
ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سيأتي في فصل مفهوم المخالفة
بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ لا يوجد معنى التغيير ولم
على تقدير عدم المغير لا يكفي والا لا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل ولذا التخصيص اي
لا يصح التخصيص بالنية الا في الملفوظ لا ناسخ بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا و
بيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على البعض بما هو كلام مستقل
متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان
فلا وجه للاحتجاج اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله
ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من جنس البقر على سبيل البدل ثم تبين متراخيا ان المراد
بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه
متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تعالى وما تعبدون من دون الله روي انه صلى الله عليه وسلم
لما تلا الاية على المشركين قال له ابن الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين التي
امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير
وعيسى والملائكة متراخيا لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت انه لا كلام

في امر آخر وراء ذلك والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه وللجواب عن طرف اصحابنا بان
الاول نسخ للاطلاق لانه يشاجرونا في علاقة آخر وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما امر بيانه والاخر في النوع بين تخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكروا انما
عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا للابن لكفره لان من تبع
من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه يقدم مناجزة في غير محل الخلاف
لما عرفت انما لا نتنازع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب انما يناسب من يدعي فيها
كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يأبى عند اهل اللغة فان المعتبر فيه عدم الاقرار انه
دون الكتابة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
لان ما لغير العقلاء كما مر على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوا حقيقة على ما افصح عنه
بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
لدفع وهم اليهود انها تناولهم عليه السلام نظرا الى الظاهر كما مر اتفاقا واعلم انه لا فرق بين
التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيان تفسير
عندنا وموجب ما ذكره ساليه ان لا فرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لكونه مغيرا

فصل في الاستثناء

المستثنى من الثنيا تقول ثنيت
الشيء اذا صرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل
ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما عند
اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع من تقسيمه اليهما ولا من تقديم تعريف
الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة ونحوها لان المقصود ههنا ما كان بهذه الا وكل
اذ لا حظ لذلك من البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا ولم يتعرض لتعريف الاستثناء المتصل

بينهما وصيغته موضوعة لمنع ما تناوله صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع
لان الاستثناء سوف لتعلق به تأثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض
ما تناوله لاخراج الاستثناء المستوعب الباطل بالاول وكونها انما ذكر باداة النقض لان الشرط وجد احد
من اداته لا بغيره وبه خرج سائر التخصيصات في الا انه انما ظهر فيما تقدم من كون الاستثناء
مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف اهل النحو واما في الشرع فهو يشمل قسمين
وضعي وهو ما ذكره وعرفي وهو التعليق ظاهر استعمل على وجه هذا القيد ان شاء الله تعالى
بمشية الله تعالى في البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق
اسم المستثنى على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون
ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض
مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد
الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني واما تسميته به لان الكلام يتعطل به والحق انه غير مختص في
النوع الثاني لان الباطل من نوعي الاستثناء المستوعب داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا
اي القسم العرفي ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق بالكلام من الاحكام نحو الطلاق والعتاق
واما النية فعل القلب فلا تأثير لها في الاستثناء عند ابي يوسف ومحمد وتعليق بالشرط لا يتوقف
عليه فلذلك لا يتبع التعليق اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك
عنده لا عند محمد منها اظهر احدهما ان يذكر في هذا الفصل من جملة الاستثناء الاصطلاحي اذ فيه
وذلك اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه يغير
موجب العدد اذ لولاه لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بيان
المدة على ما مر فيما تقدم ولا نقول فيه لمنع الكلام من وجه انه تغيير محض فقد وهم لمنع الكلام

ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر الى الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات
للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم التعرض الا لشمول المستثنى منه للمستثنى بحسب الارادة
بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم تقرير اذ لولا لشمل الكل وكان التوهم دفعه عن طرائح
فقد اتفقوا ابادي بدء وذهبوا بددا وجعلوا على ثلثة مذاهب اذ لا بد من احد
التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة وهو يسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه
بان لا يراد العشرة او لا يراد ولا يسند اليه والاخير اول المذاهب واولاها وعلى الاول
ان اريد بها السبعة فهو ثانيها وان لم ترد بها السبعة فهو ثالثها وان وهي مرادة
قطعا فيكون مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة في قوله
له علي الا ثلثة اطلقت على معناها فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم بقي
ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على السبعة والثاني وهو مذهب
الشافعي انها المطلقة على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له نحو في قوله الا اثنين لقوله
ليس له على ثلثة فيكون التخصيص بالمستقل في بيان ان الحكم المذكور في العدد وارد على السبعة
والحكم في البعض الاخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب
الاول هذا النوع ما ثبت بينهما من فرق لفروعها من الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم
الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشائخنا ما لو انه رد بان العشرة اسم علم للعدد المعين
لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فانه يمكن
اذ قصر منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث وهو مذهب القاضي
ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة
ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال علي سبعة فقد ثبت بما ذكر ان الاول في كون الاستثناء

تكلماً بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حق
الحكم بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء ههنا يكون
في العدد كالتخصيص بالعلم وكأنه قال له علي سبعة وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف
وعلى الاول يكون كل منهما اي من التخصيص المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان
في ذكر المجموع اولاً ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر بخلاف له علي سبعة وجاءني غير زيد ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاشارة الى ما ذكر بل
الى حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف في الحكم نفياً واثباتاً كذلك
يكون بالاختلاف فيه وجوداً وعدماً بان يتحقق الحكم في حال احدهما دون الآخر ويكون
الآخر مسكوتاً عنه وبيان ذلك ان اي الاول والثاني اختلفا في انه يكون اثباتاً ونفياً
بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب الثاني جملتين احدهما مثبتة والاخرى
منفية بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب في رد
الثالث انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة الفاظ دل على ذلك لا استواء ولا تركيب
اي في رد الاول وهو غير منصف انما اعتبر ابن الحاجب في العدد كيلا يتجه النقض بمثل اعبد
وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذا الجحود والرد وهذا ظاهر ومن الصدر الكون عنه فان
المراد يعني مراد من قال ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة المطابقة بين الوضعين
المذكورين في المعنى لا الموافقة في الوضع فان الوضع في الاول كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم
ما ذكر من المحذورين لان بناه على ان يكون الوضع في الاول جزئياً فقد اتى بشيء عجاب
او لا يخفى انه لا يفي بالمقصود وهو دفع التناقض بطريق ما ثبت لان المقصود منه اي على تقدير
ان لا يكون للقول الاول وضع جزئي مستعمل في معانيها الافرادية فان اريد في الاثبات العدد

عشرة وسنده اليه فالتناقض وان اراد ولم يسنده اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد
بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب المذهب الثالث على التأويل المذكور
مجرد قول بالمعنى الاسمي ولا ينبغي قبول هذا المذهب لولا شهرة من حكاه منهم كالقاضي
ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي ما لو في الاستثناء الغير العددي
الى المذهب الاول لحكم العرف وقد نقلهم في هذا قولهم يعني انهم لم يعرفوا هذا المذهب لكن
فهم مما ذكره في كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بالاشارة ان مذهبهم ان الاستثناء
الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود ثم
لا يقولون بان التخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة
على وجود الله تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو
الثاني لان النفي والاثبات عليه اي على المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة فعلم انه اي ان
مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول لحكم العرف بيان ان العرف اي ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة يعني الكلام في ثبوت
هذا الحكم وفرق بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع
التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه لفراغ وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات
وبالعكس فيكون اخراجاً من الافراد وتكلماً بالباقي في حق الحكم ونفياً واثباتاً بالاشارة
يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق
بين الاجماعات الاربعة وفي العددي وهو الى المذهب الثالث حتى قالوا انه كان
لي الا مائة فلذا لا يحنث ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله انه كان لي خمسون
الا مائة فلا يشترط وجودها ولو قال ليس لي علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء لانه كقوله ليس علي سبعة

واحتج على المذهب الحق بابطال الاخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض بناء على انه
شائع كالعام المخصوص الذي ينعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام التكلم للوجود الالزام
على المذهب الاول والثاني فغير معقول لم يقل فلان الآن دلالته على عدم التسبيع في ونحوه
المقام وباجماعهم اي اجماع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس وهذا صريح في ان
الاستثناء بل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفي حكم المسكوت
بالاجماع المطلق هذا الاجماع كان المراد به الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله
الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه واما قيل ردا
للمذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء النصف
من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم في التسلسل بتقديره ان استثناء النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف
من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكره من لزوم استثناء النصف
الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى
من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع
بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم من جواز استثناء بعض الافراد في نحو
عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا غير محذور عند صحيح المذهب المذكور والنزاع في
جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على
انه استثناء متصل من جهة ان قوله في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل
صار قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة اذ لا قرينة فيه لمعنى المجاز سوى
الاستثناء ورد ببعض الوجوه المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم

اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة تعريبا اي تعريب للتكلم باثبات لغة
واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الوجود وتكلم بالباقي انما هو نظر الى الحكم
فلا ينافيه اي فلا ينافي وجود التكلم بالكل وهذا هو الجواب من الوجه الاول يمنع دلالته
على نفي المذهبين الاخرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام
كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان المجاز
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع صحيح في الاعلام فان زيد مثلا يطلق ويراد
به بعض اعضائه وان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني تقريره
نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نسلم انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه
اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر والاستثناء في
الاول فيه المجاز ذكر الخاص واراد العام اذ لا صحة لما بعض العود كقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه يكون او ما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له
يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا وجه لان
يكون قوله الا خطأ استثناء منقطعا كما قال ان فيه دفعا للحجة المذكور عن مذهبهم لانه
اي لان قوله الا خطأ معمول له او حال او صفة لمصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
متصل لانه مخرج على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويقتضي التقدير مستثنى منه عاما مناسبا
له في جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله اي على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس بان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا لزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل
لان بعض الصلوة بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد

تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع
في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة
الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض الاخر بلا طهور اذ لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي على الصدر بكل
فرد والاستثناء من النفي اثبات من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فليس بشيء للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما
لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة تحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء
من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والنزاع لاحد الا
من حلف لا اكرم رجلا عالما بر باكرام عالم واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون
في العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا فمنقوض بعدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق النفي
ووقوعها في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما واما
عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاثبات غاية ما يوخذ ذلك للموضوع ولا
يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيه ابطال
هذا الكلام ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي
وحصول الاقرار بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر للصانع بحسب عرف الشرع جواب عن
الوجه الثالث ولا تقريره واضح واما الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود
الاله ففيه ان الكلام لنفي الغير لم يلزم منه وجوده تعالى في زعم اهل المذهب الاول لانه لما ذكر الا لم

فيصح

ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون في تلك الاشارة الى ان حكم المستثنى حكم الصدر
والآن لما اخرج منه وهو وارد على المذهب الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا في زعمهم يلزم
من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم
ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضاح الاشارة ان يقال عبارة
اذ سيق الكلام لما ثبت بها اذ الثابت فيها ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا
فاما اذا قلت لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا ينبغي وحده تعالى بطريق العبارة على المذهب
الاول فتأمل مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى بطريق
الحقيقة على تقدير السكوت عنه اي عن الاستثناء لا ابتداء وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر
عليه على ما سبق ولا اللفظ اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز لانه ما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا
لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطال بطريق المعارضة
لكن لما ان يبعض الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة
حقيقة مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا لا ضمنا فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا خصومة فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار
عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لانه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة
والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد
وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم التعطيل لانه
قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يتأتى ذلك على الثاني لان استثناء الانكار ليس

للحقيقة اللغوية بل ابطال لها عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء اليه كل التوكيل
الذي ذكر في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا استثناء الانكار
منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء
هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا **مسئلة** الاستثناء متصل ان كان المستثنى
بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك
بينهما فيصح انقسامه اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء
في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لما ذكره فخر الاسلام ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون
ليسوا منهم لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اي الذين
يرمون والرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن
المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا يمكن كون الفاسقون صدر الكلام والا لزم لغو تعليق الرد
بتم بعدم كون التائب من الفاسقين حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى
على تقدير السكوت عن الاستثناء لا ما نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ
لا بحسب الواقع لما ذكر ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى من
حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول للمذكور في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وهنا ليس
كذلك ان حكم الصدر ان من قذف لم يحد فاسقا وان تاب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق
في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم اخر اعلم ان انقطاع الاستثناء
يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والاخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه
وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه
انه منهم لا يبقى فاسقا وهذا حكم اخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر الشيء بعد الا وهو غير متناول

عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر اولا ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف
قبل نزول اية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع من حكم الصدر لانه غير قابل لان
يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه كيف يمنع عنه بل ثبت
فيه حكم اخر وهو انه غير مؤاخذ به **مسئلة** الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى
مثل المستثنى منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا عبيدي باطل بالاتفاق ذكر المحقق في شرح
المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح استثناء الكل اذا كان بلفظ
المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي او ازواجي
وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود
نحو نسائي طوالق الا زينب وهندا وبكرة وعمرة اذ الا هؤلاء ولا يكون لي غيرهن
حتى لا تطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما هو تصرف في الكلام لا في الحكم فانه يجعل
اذا لم يتوهم ورود المستثنى منه شيئا يكون الكلام عبارة عنه اذا [illegible] تعقب الاستثناء جملا
المعطوفة بعضها على البعض بالواو كاية القذف فالظاهر ان ينصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب انما قال فالظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه
الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لنا ان من الاستثناء متصلا
به ولا انقطاع عما سبقه من الجمل نظرا الى احكامها دليل لنا تقريره انه بسبب الانقطاع يصير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان العطف
اطلق لينتظم الفرد و بسبب عدم استقلال الاستثناء والتي هي سبب توقف صدر الكلام
ومن قصر على احد بها فقد قصر تنزلا بالانصراف الى الواحد وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق

فلا وجه للنهي وذلك غير ما ذكر ولا يشعر ان يقال ان الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك
الجمل في الاستثناء وتداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من
ان التوارد في النظم لا يوجب التوارد في الحكم ففي الاستثناء اولى يعني ان العطف لا يفيد
شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في
الاستثناء وهو تغيير في الكلام لا حكم له اصلا اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى الكل
في الجمل المختلفة كآية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد
نزل بعد اثبات المطالب وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل والقال
لان الاوليين منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار
دفعا لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي
قائمة ههنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك
ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف بالواو
يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى يقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة
لا يعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه
غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستثناء اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاوليين جزاء
لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالثة كلاما مستانفا لانه بطريق الاخبار
وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود بالقذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول بتعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن
الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف
الاستثناء الى الكل ولا مجال لان يجعل الرفع عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم

على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بمطلق بل هو ظاهر يعدل عنه بقيام الدليل فظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال فطلب العفو عن المقذوف
وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة
ايلام كالضرب بل هو اشد في كونه زاجرا للعقلاء والوجه الذي نقبل شهادته من الجلد
فيعلم انه لا يناسب الحد والمقصود من قوله تعالى ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم
الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو
زاجر كالجلد علم انه حق العبد ايضا فاذا دل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد كذلك
فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو ولا يسقط الجلد بطلب
العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل
القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه بيان فلان
الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع
بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه
قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه فقد مر ان كلمة على يستعمل في الشرط
يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ولا يفسد البيع بهذا الشرط
مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين
اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط
حقيقة فلم يفسد البيع فصل في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم

دون علمنا كان الناسخ بيانا لانتهاء الحكم بالنظر إلى علمه وتبديلا بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع
بقاء ما كان الأصل بقاؤه فقسمي بيان التبديل في الكلام هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ وهو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي اعتبروا هذا القيد للاحتراز عن التخصيص وذكر فيه
التخصيص في المرة الثانية يجوز أن يكون المخصص متراخيا على ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من
التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا المخالفة المجازية
كالصلوة والصوم وهو جائز في أحكام الشرع عند علماء أهل الشرائع خلافا لبعض اليهود
وواقع خلافا لأبي مسلم الأصفهاني والنصارى أنه يقول لا بد أن يكون للتوقيت بالاتفاق وفي المطلق
لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به كان نسخا لكن ثبوته
غير مسلم فإن الوارد في نسخ الزائد على الصلوات الخمس خبر الواحد فلا ينافي إنكاره وقوع
النسخ أصلا وأما النصارى فبأن مرادهم أن الشريعة المتقدمة موقتة إلى وقت ورود الشريعة
المتأخرة إذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عليهم الصلوة والسلام وأوجبا الرجوع
إليه عند ظهوره وإذا كان الأول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير مرجح لأنه إن أريد التوقيت
بالنظر إلى الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لأن التوقيت المذكور لا ينافيه وإن أريد التوقيت
بالنظر إلى المكلف فدعواه في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر
إذ لا إشارة في التورية بشرع عيسى عليه السلام وقد نسخ به بعض أحكام التورية على ما نطق به نص القرآن
ونحن نقول موجب الدليل الأول هو شرعية الآتي بعده لأن المطلق موجب للعمل في الحال والمستقبل
سواء كان ذلك لأن الأمر على التكرار أو لوجود السبب على اختلاف الأصلين ولو ورد الدليل
الثاني يبطل ذلك الموجب ولا نعني بالتبديل إلا هذا ومن اليهود من أنكر نسخ شريعة موسى عليه السلام
نقلا لأنهم يا رقو جحود اليهود فإنهم لا ينكرون الجواز وكيف لا إنكار شريعة موسى عليه السلام

بخلاف الجمهور وادعى أن موسى عليه السلام قال إن شريعتي لا تنسخ وإنه نقل عنه تواترا وإنما
تمسكوا بالسبت أي بالعبادة فيه والقيام بأمرها ما دامت السموات والأرض يعني أنه مكتوب
في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم قالوا
من أصل العمل في السبت لا يجوز تكذيبه صرح بذلك الإمام السرخسي في أصوله ودفع عنهما
بمنع التواتر إذ لم يبق منهم في زمن بخت نصر عدد يكون إخبارهم تواترا والوثوق على كتابهم لما وقع
من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام ووجه المنكر لجوازه بأنه يوجب كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لأن كون النسخ تبديلا يقتضي تناول موجب النص للمنسوخ
زمان ورود الناسخ وهذا تكليف بالمحال وبأنه يلزم البداء والجهل بالعواقب لأنه إن كان النسخ
لحكمة لامتناع العبث على الحكيم حيث لم تظهر وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالاطلاع على الراجح
فيلزم المحذوران المذكوران وأجيب بأن معنى الأول منع اللزوم إذ لم يجب وجوده في زمان ما فيه
أنه بيان لانتهاء الحكم الأول نظرا إلى الآمر ومنع بطلان اللازم إن لم يعتبر فيما ذكر ولا تمسك لهم
في بيان الملازمة المذكورة بذبح إبراهيم عليه السلام حيث أجيب عن سؤال مقدر تقديره أن إبراهيم عليه السلام
أمر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه والجواب
أنه لا يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من المكروه ولو كان الأمر بالذبح مرتفعا لم يحتج إلى
قيام شيء مقامه لأن حكم الذبح لم ينسخ يعني أنا لا نسلم أنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالأمر وكيف يقال
به وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا أي حققت
ما أمرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما أمر بل إنما ثبت فداء كما نص عليه في قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم على معنى أنه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ما كان الإيجاب
بالأمر مضافا إلى الولد حقيقة كمن يرمي سهما إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ

فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده واذا كان هذا الحق لاسمعيل كان ابرهيم
عليه السلام ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ يبتني انعدامه بعد امركنه
فانه بيان مدة بقاء الوجوب ومعنى وجب انه فاذا كان الوجوب قائما والولد حرام الذبح
واما الجواب بعضه عن الوجه الاول ان البقاء بالاستصحاب لعدم لا لانه الامر عليه بناء على ان الامر
لا يوجب البقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس نصوص لا لانه
يلزم في ابطاله تقدير كون دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه امر اي نص كان
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وانما قيد به لان الشرائع صارت مؤبدة قطعا بوفات النبي عليه السلام
على تقريرها ولكن ذلك في جزمنا ببقاء الاحكام فلا حاجة في الازمنة المذكور بعد زمانه عليه السلام
حجة الا وقت نزوله لا لان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا يصح له دفعا اورد عليه لان الاستصحاب
حجة في زمن النبي عليه السلام بناء على انه لو نزل مغير لبينه فلما لم يبينه علم انه لم ينزل وفيما
الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هو في حجيته فيما في غير زمن النبي عليه السلام
بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يتمشى الجواب المبني عليه
في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل على الدوام والتكرار فلا ينقطع به عرق الشبهة
العامة كغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه
ايضا او لم ينكر واما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن نفى نسخ شريعة موسى عليه السلام خاصة
بان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حواء له عليه السلام لم ينكر احد منهم
نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم عليه السلام غير تام لان مبناه على ان يكون الاباحة الاصلية شرعا
والخصم فيه ورد المنع اي لا انسلم المبني الا ان يثبت وانى ذلك واما محله اي محل النسخ

الحكم شرعي احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في
الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب والجهل فرعي احترز به عن الاحكام التي تتعلق
بالعقائد وهي اصول الشرائع لا تتبدل بتبدلها غير مؤبد احترز به عن المؤبد عبارة كان من قوله
تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض النبي عليه السلام على تقريرها فانها مؤبدة لانه عليه السلام
خاتم الانبياء ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يقل لم يلحقه تابيد ولا توقيت
لانه قد يلحقه قيد للمحكوم به وجوبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه
والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وانما شرطه في الامر التمكن من الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل واما النفل فغير لازم بالاتفاق لان
المقصود منه العمل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عليه السلام
وان لم يوجد في حق امته والمقصود من التكليف الاعتقاد والعمل في الاول هو الركن الذي
لا يحتمل السقوط لانه قد يكون مقصودا والاقرار بدونه يسقط بعذر كالاقرار في الايمان واما ذبح
ابرهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بلا خلاف لانه
تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ ام لا ولكن انه نسخ فهل
تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ
لانا نقول لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وجوديا فان حرمة ذبح الولد
ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى
يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة بالوجوب نسخ لها والمنسوخ لا يعود

الا بدليل فرق وهذا لان الدليل يثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون
الوجوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يحرم اصلا ووجوب الذبح لم
يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه ولما ان الناسخ فنوع اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان
القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا على ما يأتي وكذا الاجماع في حيوة النبي عليه السلام لانه مورد
بيان الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
وبالعكس خلافا للشافعي في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دل على
عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب في قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا اتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه ولانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما زعم
انه كلام ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فيجب سد هذا الباب واجيب
عن الاول بان المراد نسخ النظم وتلاوته لان الآية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع
الى مصالح العباد ويجوز ان يكون بعض ما ليس بآية الناسخة خيرا في نفسها للمكلف وعن الثاني بما ذكره
بقوله وليس ذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث
بما ذكر بقوله والمراد بالعرض فيما اشتبه صحة اسناده الى النبي عليه السلام ولقول الراوي اذا اشكل
تاريخه فالمعنى وما خالفه ولم يمكن التوفيق فردوه واذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن
منتظم الاتفاق يعني انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اتفاقا فان المصدق يستغني
اي الكل من عند الله تعالى والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وبما ذكرنا
من ان الكتاب ينسخ بالسنة الا انه منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ومثال نسخ الكتاب
بالسنة قول عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة

لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك بما نسخ بما ذكر من الكتاب
واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فوهم منشاه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ
الكتاب بالسنة بخبر الواحد لا نسخه بخبر الواحد ولانه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة الحكم
المتلو بوحي غير متلو والعكس وفي العكس اي الجنسا في نسخ السنة بالكتاب انه عليه السلام بعد
ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام ورد على هذا ورد على الاول ورجح بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة بانتساخ آية
الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الآية تمامها
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
ورد الاول بان نسخ آية الوصية بآية المواريث اذ في الاول فوض الايصاء تولى بنفسه
بيان حق كل منهم ولهذا اشار بقوله يوصيكم الله اي لما ان الايصاء الذي فوض الى العباد
وقد تولاه بنفسه وفي قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعار
بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث ورجحت عنه بان آية الميراث
توجب حقا بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا يرتفع الوصية
الا بالسنة واما الجواب بان المنفي بالآية المذكورة انما هو وجوب الوصية ولكن بان عمر رضي
قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فالآية المذكورة ثم نسخ بالحديث المذكور بل ما نسخ
تلاوته وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما نسخ الكتاب
بما مثلت كثيرة مما نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة

ثبت بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية كان ثابتا اولا
ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق خير باعتبار الثواب لقوله عليه السلام اجرك بقدر نصبك مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالآحاد وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالآحاد وموجب كونه تبديلا ان
لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم او
التلاوة او معا وهذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ في السنة لا يكون الا الحكم والمراد
بالحكم هنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه وما يتعلق بالنظم وما قيل انهما قد يرفعان بموت
العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم عليه السلام وبعض القران في زمن النبي عليه السلام قال تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان النسخ فيما يكون
بدليل شرعي وانما قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قبل علمه انه لا يرتفع
لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا ما سنورده وهي آية نسخ
حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا القبيل اذ لم يثبت كونها كلام
الله تعالى لعدم تواترها الحد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
وهو الاحكام الشرعية الثابتة والاخر يتعلق بنظمه كجواز الصلوة بتلاوته وحرمتها للجنب والحائض
والثاني لم يذكر الاعجاز لان الكلام في الاحكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف
على قوله اما الحكم والتلاوة ومعا فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ او لا فقالوا انها

ان كانت زيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة وانما رفع مفهوم
المخالفة كما لو قال الحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له حتى تنكح
زوجا غيره انما اورد المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره
ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع قوله وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر او ورد التخيير
هنا مثال لا غير وهنا زيادة عشرين في حد القذف ولا هذا واليمين كان فيه
الكتاب التخيير بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو اليمين
للمدعي ولا يصلحان مثالا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب
الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين اي بتعينه
وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة فنسخ والا فلا كوضوء في الطواف وقال ابو الحسين ان الزيادة
شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اي وان لم يكن حكما شرعيا
بل يكون امرا اصليا عدميا كان نا وجود فلا واختار البعض هذا القول ذكره في
محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لان الزيادة ان ازالت
بالتخيير في اثنين او ثلثة بعدما كان الواجب واحدا او واحدا بعينه فترفع حرمة الترك واما
بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل بعينه ان زيادة الجزء انما يكون على ثلثة
وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة
ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة

هنا ترفع حرمة ترك هذين الاثنين والثالث ما لم يجب شيء زائدا فاذا زاد هنا ترفع اجزاء
الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك
الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين ولاجزاء الاصل احكام شرعية والنفي المطلق
يجري على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد ان للقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما
شرعيا فالواو حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك
الواجب الواحد انما ثبتت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب لانه اذا
كان شيء اخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
عدم الخلف عدم اصلي فما بني عليه وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا
فرفعها لا يكون نسخا فلهذا التفريع على قولنا فرفعها لا يكون نسخا يثبت التخيير بين غسل الرجل
ومسح الخف بخبر الواحد نقض على الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين
مسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ واوجب
النص التيمم على التعيين عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد
فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين ناسخا
لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان حرمة الترك ثبتت بلفظ النص عند عدم
الخلف لانه اي لان عدم الخلف نفي اي حرمة الترك حكم شرعي وان كان الامر كما توهم من كون
التوقف على عدم الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا
لان وجوب كل واجب وحرمة تركه اللازم له مبني على عدم الخلف والنفي الاختلاف ليس بتخيير
يعني ان اللازم فيما نحن فيه من الصور المذكورة من قبيل الاختلاف وهو غير التخيير اذ في الكل الواجب

احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولا الا ان الخلف جوز كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاختلاف نسخا وان كان في المسح
والنبيذ بخبر مشهور اي ان تركنا ما قلنا وسلمنا ان الاختلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة
المسح على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز
عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ونظر
لان انحصار نصاب الشهادة في النوعين لا يبقى صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا ليس من جنس
ذلك فلا نزاد بخبر الواحد تفريع على ان الزيادة على النص التغريب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان الوضوء المامور به
لا يصح بدون النية وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الوجوب
فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب
لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب وانما لم يزد الترتيب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب مع عموم
البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون واجبا
بمعنى انه يأثم تاركه لانه لو كان فيه وجوب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز
الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه وفساد في كونه واجبا
لاجلها بمعنى ان يكون للمصلي اثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة بل لان حق التبع ان
يكون دون المتبوع وذلك بالسنة لوجود الواجب في الكل دون الاول وهذا سر ان ما ثبت
بانه الصلوة بوجوبها ولم يعلق به في الصلوة الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام
هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصلها ثابت وفرعها في السماء فصل في

الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث يدل على ان الباقي للاب لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار
كالمنصوص واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني لان من حقه ذكر
لا السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان لنصيبه مقدار لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب
المضارب اذا بين نصيب الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا
اي اذا بين نصيب الباقي للمضارب المشترك في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه نص على الشركة
في الربح واما قال استحسانا لانه على خلاف القياس فان المضارب انما استحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح لمالكه وللمضارب اجر عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة
كان او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير امر معاينه
يدل على حقيته ولتفصيل يأتي في السنة التقريرية وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم في من اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق وبدفع قيمة الولد والعقر وكان ذلك بحضرة علي رضي الله عنه وذلك
بين الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد احدهم النقض برفع قيمة للمنافع ولو كان واجبا لما خلى
عنه بعدما رفعت اليه القضية فطلب عنه القضاء بالالزام عليه وسكوت البكر البالغة دليل
بيانا بالرضا والاجازة لحالها الموجبة للسكوت وهو الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا
النكول جعل بيانا بالاقرار لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لاقدم عليها اداء للواجب
ودفعا للضرر عن نفسه ورد عليه ان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين

الصادقة وفي اشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق وان ثبت ما جعل لدفع
دفع الغرور كالمولى سكت عن منع عبده حين رآه يبيع ويشتري يكون اذنا له خلافا لزفر دفعا
والبيع دفعا للغرور عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا والضرر مردود
في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بمنعه والشفيع سكت عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع
يكون اسقاطا لها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشترى فلو لم يجعل
السكوت اسقاطا فاما ان يمتنع من التصرف او ينقض عليه تصرفه فانهما [illegible] المشتري
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون
الآخر بيانا للاول وعندنا في المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا
ان حذف المميز للمعطوف عليه وتفسيره بالمعطوف متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل
مائة وثلاثة اثواب حتى يستهجن ذكره في العرف ويعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير العدد
اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة وقفيز حنطة لما بينه العدد كما في العدد والثوب
اي بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يثبت في الذمة
حتى يصلح قياسا على مثل له علي مائة وثلاثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة بيعا الا بمانع
مانع اخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة
ومثلهما لا يثبت فيها الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف
عليه حتى انه لا يكثر كثرة بالعدد حتى لا يحتاج التخفيف **التقسيم الرابع** باعتبار دلالته اي دلالة النظم
والقوم قد حصروا هذا في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والمقر زاد عليها
قسما خامسا وهو موجب الصيغة والنوع الاول من بيان الضرورة ما عرفت انه
ثابت بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان

ودرهم او [illegible]

يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم سيق له فهو العبارة والا فالاشارة وذكر
ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط في دلالة النص هو ان يكون معنى النص يفهم لغة في الجملة غير موقوف
على الاجتهاد لا ان يفهم كل من يعرف اللغة لذا صح له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون
مبنيا على ان معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة والحكم في المنطوق لاجله كوجوب
الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك وشرعا فان توقف الحكم
الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء كالمقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او عقلا
فالعقل [illegible] ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسبق وعلى لازم المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الى من المذكورين احد الاولين
ولم يتفطن ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الى من المذكورين احد الاولين
ولم يتفطن له دلالة يلزم ان يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة انت حر في العتق
الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المصنف يندرج هذا في القسم الاخير لكونه ثابتا
الاخير من سوق الكلام لا الى [illegible] من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس الكلام فهو عبارة فيه والتعبير
من ملك شيئا لا تجب عليهم الزكاة والحج ولا يحل اخذ الصدقة فهو ثابت [illegible] هذه الاحكام وكذا
بزوال الملك عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء وكذا ثبت لو توقف الحكم الثابت
بنفس النظم عليه [illegible] وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون
بالاستيلاء بشرط الاحراز ولو توقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لزم ان يكون [illegible]
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي
ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب [illegible] حكم له الولد لا الى الوالدة حقيقة

وفيه اشارة [illegible] قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الولد للفراش [illegible]
والى اختصاص النسب والى ان [illegible] على الولد اذا [illegible] احد في هذه النسبة فلذا
في حكمها وفيه اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه باللام للملك فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص الولاية على قدر الامكان وملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت
هذا وذلك موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجدنا شرط الاقتضاء واما [illegible]
يستغني عن التقدير ليس لان الكلام [illegible] حيث اوجب على الاب [illegible]
ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن القسم ودخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم ففي
ارادة استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا [illegible] النص وان [illegible] استيجار غيرها [illegible]
بدلالة النص لا باشارته لعدم [illegible] بالمنطوق لم [illegible] وعلى الوارث مثل ذلك [illegible]
ينفقون بقدر الارث لان علته هي الارث بناء على ان [illegible] توجب عليه [illegible]
تعالى اطعام عشرة مساكين [illegible] الا ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك [illegible]
[illegible] كما في الكسوة لان الاطعام [illegible] ولا يلزم التمليك [illegible]
جعل طاعما [illegible] المباشر بسبب [illegible] معذورا [illegible]
[illegible] ظاهر لان [illegible] بالطعام [illegible] لانه اطعام [illegible]
فقط [illegible] في التمليك [illegible] الكسوة [illegible]
لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة
اذ هي ترد على المنفعة ولا يشكل [illegible] المذكور [illegible] الكسوة مصدر
الالباس لا اسم للثوب [illegible] وبالاباحة في الطعام [illegible] الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام [illegible] على ملك المبيح يتم بالنفع دون اعارة الثوب وهي انما [illegible]

في ملك الغير فانه لا يتم به المقصود للغير ولانه الاكثر دادا دون المسح فانه لا يمكن رده بعد
الاكل واما دلالة النص فتسمى لحن الخطاب وفحوى الموافقة كقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة
الضرب لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التافيف له اي لاجله وهو الاذى موجود في الضرب
على وجه اكمل وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل عبارة وعليها اي على المراة دلالة
لان المعنى الذي يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم شرك بينهما وكوجوب
الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب
الكفارة في الوقاع له جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما كاملة
لان الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة
بدلالة نص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الحد في الزنا له هو قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل اشد لا في الحرمة وسفح الماء
فوقه اما في الحرمة فلان حرمة الفعل فيها ابدا لا يزول وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح
والشراء واما في السفح فلانه تضييع للماء على وجه لا يتخلق منه الولد بخلاف الزنا
وفي الشهوة مثله وابو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه
هلاك نفس لان ولد الزنا هالك حكما وفساد الفراش اي فراش الزوج لا يجب فيه اللعان
ويثبت الولد بسببه ويشتبه النسب والشهوة فيه من الطرفين فيتعلق وجوده ورد
لما قالا انها في الشهوة مثله وانها تضييع الماء فان في الحرمة زيادة لترجيحها عليه في جهة
السفح لانه قد يحل بالعزل والترجيح بالحرمة غير مانع جواب عن تمسكهما بترجيحها من جهة الحرمة
لان الحرمة المجردة عن هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وفساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته

لا تزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص
لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف وعلى كل يجب
القصاص بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب القصاص هو الجرح
بما لا يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ في ذلك وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا
اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه جرح
اي عند النقض ظاهرا او باطنا نوع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحياة
فيكون اكمل من غيره وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس بدلالة
نص ورد في الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة وفي المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب في القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة
اذا حنث فاولى ان يجب وهو حيث في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة يصير لونها
جبر الاثم لكنه لذا تودى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة
الى الاباحة فيتبع الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطا فانه مباح من جهة الرمي الى الصيد
مثلا ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة
انها عقد مشروع لتفصيل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله ومحظور من جهة الحنث واما العمد و
الغموس فكبيرة محضة فلا يلائم العبادة لانها تمحو الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات دون الكبائر لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان

الا رمضان كفارات لما بينهما اذا اجتنب الكبائر والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال
مقدر تقديره ظاهر لما فيه من شبهة الخطأ لانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة فيما يحتاط
في اثباته فتجب بشبهة السبب وهو القتل الخطأ فان قيل لم فرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب
الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه
اذا امكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا
والزواجر اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا فتسقط بشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة التي هي صفة فيدخل في
فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن
فان حرمته ليست كحرمة الذمي في العصمة لانه حربي يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها
والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانها اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في
القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة الا عند التعارض فانه يتقدم الثابت بالعبارة والاشارة على الثابت بالدلالة
كما تقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
اراد هاهنا المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله وفي القياس رأيا لا لغة بخلاف الدلالة ولهذا
وهو ان القياس قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما ذكر
فيما تقدم فكما لا يصح بمقولة مدرك في القياس رأيا لا لغة على اطلاقه كذلك لا يصح قوله لغة لا
رأيا في الدلالة على اطلاقه فما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما المقتضى فهو
زيادة تقدم لغو لم يعمل بكونه في النصوص شرعية تقتضيه نحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي

البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت
اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من
الاركان والشروط وقال ابو يوسف رحمه الله لما مر انه لا يثبت ما يحتمل السقوط لو قال اعتق
عبدك عني بغير شيء انه يصح من الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع
عن القبول وهو ركن وقالا اسقطا ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله اي
قالا في الهبة لانه في البيع الذي يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول
ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت
مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضى اي لا يكون تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول
الحالف انما صور المسألة في قول الحالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا اكل تفريع على ما مر ان المقتضى لا يعم لان طعاما ثابت
اقتضاء ولهذا لا تخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة انما هو الدال على الماهية لا على الفرد
اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله
لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن سؤال مقدر
تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم العموم في المقتضى لكن لم لا يجوز ان ينوي
الاكل دون الاكل على ان يكون العموم في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا اكل اكلا ولا نسلم

ان يقال اذا لم يكن المصدر شيئا ينبغي ان لا يحنث بكل ما تداركه بقوله واما يحنث بكل اكل لانه
مندرج تحت نهيه الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود ماهية
الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالته الاكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق واما صح نيته فى قوله بخلاف النكرة
المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا اساكن فلانا ونوى بيت
واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان تكون فى دار واحدة وكاملة
وهى هذه اى المساكنة فى بيت واحد فنوى الكامل فنية الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب
تعيين احد محتمل اللفظ المشترك او احد نوعى الجنس وسياتى تمام هذا الكلام ولذلك اى
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك لان المصدر
الذى ثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة اى اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيثبت اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة اى الدلالة فى طلقتك بحسب اللغة انما هى على
مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال
وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر لا لغة دون طلقى نفسك فانه لصح نية
الثلث فيه لان معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن هذا كذلك فى اسماء الاجناس على ما ياتى فى الفصل
الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة فى انت باين وان كان

امرا شرعيا ايضا لكن يصح نية الثلث فيه جواب سوال تقديره انكم قلتم ان المصدر الذى
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح نية الثلث
ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اصل له
الا بالعدد وتقريره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث
فى انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد معنيى المشترك او احد نوعى
الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة
للملك الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا
للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما وما يتصل بذلك اى بالمقتضى المحذوف وهو فى
احدهما بالاخر ولا يفرق بينهما فيعطى احدهما حكم الاخر وهو بتغير اثباته المنطوق لما
كان المحذوف شيئا نوعين محذوف يتغير اثباته المنطوق ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق كما فى
قوله تعالى فانفجرت اى ضربه فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى الاول دون الثانى فسر المراد بما ذكر
ومن لم ينتبه لهذا قال ما قال بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهل القرية فان اثباته لا
يغير الكلام لا ينتقل النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا عنهم
بل ينتقل المفعولية من القرية الى الاهل فتوى الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجرى فيه
العموم والخصوص قيل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء
والمقتضى فى اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا
اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين

احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حيث اخبار بها في الفاظ
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع
الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع
الشرع للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم للمقتضى ولان
نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتبارا ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ
التخصيص وفيه نظر اذ لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد
تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع في شيء
وايضا لا يصح ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا موجب
ما ذكر ان يقع الطلاق في الغد بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال
ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا اخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان جاريا في معنى
الاخبار لوجد فيه خاصيته وعلى تقدير النقل عنه الى معنى الانشاء يكون ثبوت الطلاق
بلا اخبار قطعا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة و
يدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه
غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو
صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر انه ثابت اقتضاء لا يصلح
لنية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى في طلقتك بخلاف الاول وانما تكلم على

تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول
بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فرجع الى الجواب الاول ثم انه منقوض
بمثل انت طالق طلاقا فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفع بانه بمعنى الثلث
يعني بانه اريد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدرا للفعل المحذوف وتقديره انت طالق لاني طلقتك
تطليقا ثلثا ومعنى الثلث انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث لا عن عدد والكلام على
تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس ما بعد من ذلك ولا يتوهمني ان
المحذوف وقسم اخر ان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة وانما دلالة اللفظ
على لفظ اخر فخارج عن المقسم واما الفروع اي طريق الثبوت بما تقدم بيانها في فصل بل الفروع
منها اي ما ثبت فروعه صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله كلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى الصبح من الليل ومن ضرورة
جوازها ان يصبح جنبا وزعم الامام السرخسي انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي اورده
في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية النظم الى
المنطوق وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله كذكر
ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا
من احواله وانما المفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا له الشرائط التي اوردوها في المط
وما لو في اخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فيعلم ان مرجع شرائطه الا ان لا
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وشرطوا ان لا يظهر اولوية

اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له او مساواته اياه حتى لو ظهر احدهما
كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة
لا تدرك بالفقه او بالقياس ان احتيج اليها ولا يحتج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى
فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة
فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى
المنطوق لسؤال او حادثة كما انه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة
فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم بما لا يدل
على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال فى قوله لسؤال بان
السامع يجهل فى الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال
بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة ما لا يدل انه على عدم الحكم عند عدم السوم فلما فرغ عن ذكر
شرائطه شرع فى اقسامه فقال منه تخصيص الشىء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم
عما عداه اى عما عدا ذلك الشىء يعنى هذا القسم من مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصار
فهموا من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم الغسل بالاكسال وهو ان
يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل لو دل اى وان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قول اى قول المسلم
محمد رسول الله اذ حينئذ يلزم نفى الرسالة عن غير محمد وهو كفر والكذب فى زيد موجود اذ حينئذ يلزم نفى
الوجود من غير زيد ولا يلزم الكفر لاحتمال البناء دليل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق
على الواجب تعالى على اصل من قال بعينية الوجود فيه تعالى والاجماع العلماء على جواز القياس كما دل
على ان تخصيص الشىء باسمه لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع
فنعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان الحنفى فى الاستدلال

المعقول عما تقدم من شرط عدم المساواة فى مفهوم المخالفة لان وجود ما شرط القياس فى موضع
القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اى علم وجوب الغسل بالاكسال من اللام
وهو للاستغراق جواب عن الاستدلال المذكور ولما استغراق بحال لا فلم ان اللام للاستغراق لكان
معناه ان جميع افراد الغسل يحصل بوجود المنى فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال
بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة يعنى ان الادخال
دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور السفر مع دليل
المشقة [illegible] اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشىء بالوصف يدل على نفى الحكم عن
الشىء عند انتفائه واحد والاشعرى وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضى والغزالى وجمهور
المعتزلة بدونه اى بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصف الجاريات
من الاماء بالمؤمنات فدل على عدم حل غير المؤمنات منهن للخوف فان فى قوله الانسان
الطويل لا يطير سادر الفهم ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح فى منطوقه ولا فى مفهوم الموافقة
دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فيثبت
انه فى مفهوم المخالف ولتكثير الفائدة يعنى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة
من اثبات المذكور وحده ولتكثير الفائدة لكونه ملايما لغرض العقلاء ما يرجح المصير
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير
عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف على علته وصفه لذلك الحكم فينتفى
عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول لانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجب التخصيص
لا تنضبط لم يعلل لا تنحصر فيما ذكرنا وفيه انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكروا بل ادعوا علمهم
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان الباقلانى ينفى مفهوم المخالفة قالوا

ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال ولا حادثة ولا علم
للمتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد
عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض
العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة بل يراد تعريف الجسم والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في
الارض الا آية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان
الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو المدح والذم
فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق
شيء من الامور المذكورة او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم انهم
يراد فذابرة ما اورده عليهم على الاقتصار ثم ان في قوله نحو الجسم الخ وقوله نحو المدح والذم
او التأكيد خبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف او للمدح او الذم
او التأكيد لا يكون مخصصا والاستقصاء انما هو لعدم فائدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع
فيه وانما النزاع في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفائدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه
ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون للكلمة وجوه في كتاب الله تعالى وحديث الرسول
صلى الله عليه وسلم الفائدة نعجز عن دركها فعدولنا للتحول على المثال الجزئي لا يصحح الحكم بعدم
الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني ظاهر
وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع وبتقدير عدم الفوائد الاخر غير مطابق
للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي علية الوصف لذلك الحكم

لا نجد نفعا في تمام التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير
الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور لا يلزم عدم الحكم
عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا عدما شرعيا وحينئذ نقول انما انتفاؤه
لعدمه بعدم الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في
العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم
الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي
فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافر في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في
فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هل لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة دون الحرمة
واما الخروج مخرج العادة فلا ينافي المقام ولا يلزم علينا نقضا لانكارنا مفهوم الوصف
قوله ولدت امه ولد في ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر
وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن وقد يكون دعوة الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر
مني انه نسب الاخرين هذا عند الشافعي وقال زفر ثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس
تخصيصا اي ليس قولنا انه نفي نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل
السكوت في موضع الحاجة بيان بانهما ليسا منه وهكذا انه يجب على المرأة دعوة النسب فيما
هو مخلوق منه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا لابطال الاجابة لا
البيان لانها صارت بالاول ام ولد من وقت ولادته فيثبت الاخرين نسب بلا دعوة

هذا وجه قول زفر في الخلافية المذكورة لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام
الولد انما يكون فيما لم يوجد النفي وقد وجد لما مر ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا
هذا على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انا نحكم كذلك ان لو كان دعوى الاكبر
قبل ولادة الآخرين اما هاهنا فلا فقد اندفع بتقريرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم
على الامام نقضا لما مر قولنا فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه
لا تقبل الشهادة لانه ليس بناء على التخصيص دالا على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انه يعلمون له
وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم بل لانه اورث شبهة وبها ترد الشهادة ونحن
لا ننفي الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال ابو يوسف ومحمد كما يحتمل ما قالا يحتمل المبالغة في التحرز
عن الكذب باعتبار انهما تحققا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة
في نفي وارث اخر الا نعلم له وارثا اخر في موضع كذا صح انه مولده ومنشأه فاحترز
ان لا يكون وارث اخر في موضع اخر ومع هذا الحمل لا يتمكن التهمة ولا يمنع العمل بالشهادة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم الشرط اقوى
من مفهوم الصفة فكل من قال بالصفة قال بالاول بدون العكس وللقائل به ما تقدم في مفهوم
الصفة من منقول في زيد وله ايضا دليل محقق وهو ما ذكر المص بقوله فلان الشرطية كان الشرط
ما ينفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم
على حاله او يعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون في العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا
في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف انه تظهر منها القضية لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب
عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لانه محل
النزاع هو النحوي وهو ما دل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول

ومسببية الثاني ذهنا او خارجا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت بعلل
شتى وعلى تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه كقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة لانه علق
جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء على
اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واما عندنا
لما مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز الشيء عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا
ولا مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل العربية
في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية ومعنى التعليق الجزاء بالحكم على
تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا
ثابتا باللفظ منطوقا به ومفهوما وكان الشرط تخصيصا نظير العموم المتناول على بعضها وابو
حنيفة رح مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على
ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند انتفائه وكل من
الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود
الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا
على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا
دلالة على عموم المتناول حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل هو انه اعتبر المشروط بدون الشرط
ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا
عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على

جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين او عدمه على سائر التقادير عنده فصار انت طالق
سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بناء على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده والملك غير موجود فيبطل التعليق
وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود
السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب فصحيح بالاتفاق
وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة قبل الحنث مثلا بناء على هذا الاصل ودلالة فان اليمين سبب الكفارة فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث يثبت المال في الذمة بالشراء
ولا يجب اداؤه بعد بل يتاخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما عن
الاخر وذلك ان في المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب صح الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء قبل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي
تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب اليه من عدم الفرق بينهما في
البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان السبب
ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا
للكفارة بل سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا وقوله عليه الصلوة والسلام لا طلاق قبل النكاح
محمول على نفي التنجيز والحمل عليه ماثور عن السلف كالشعبي والزهري صرح بذلك في الهداية لا يجوز

تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند
وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا
للكفارة الا بانعقاد والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب
وفرقه بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني
غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى انما هو المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني ويبين الفرق اي على ما بينا
بين الشرط والاجل في شرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاول فظاهر فان لزوم المطالبة
حكم مستفاد تاخيره من دخول الاجل على الثمن فالاجل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط
فلان البيع وهو تمليك يمتنع بدخوله في تجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود
بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم
عن السبب ولا مانع هنا عن دخوله فيه بخلاف البيع
اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيدا
لحكم شرعي او غيره اما خبر ان احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان
يكون مفهومه عند نسبة واحد منهما اليه سواء امكن تلك النسبة في حد نفسها او لم يكن لخصوصية
في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض
كخصوصية المخبر او دات ان لم يحتمل اي الانشاء اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتي ذكره بما
الشرعية على صيغة الماضي من الخبر الدال من الانشاء على صيغة الماضي من الاخبار فانه
اراد ان في مثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل على الوجود وانما قال على صيغة الماضي احترازا

البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا
فشرط الخيار شرع مع المنافي وانما ثبت
الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع صح

قيل
صح

عن الانشاء على صيغة المضارع من الخبر لان الانشاء على صيغة آكد من الخبر على صيغة المضارع ولا
يكون الانشاء على صيغة المضارع من الخبر آكد من الانشاء على صيغته قال الامام السعد
في تفسير قوله تعالى فليمدد له الرحمن مدا فيمده ويمهله وانما اخرج على لفظ الامر ايذانا بان امهاله
مما ينبغي ان يفعل بسنة اجاء وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على صيغته آكد من الخبر
على صيغة المضارع وعن الاستعاضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة
ايام ولياليها فان العدول عنه اي عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او الندب وكل منهما لا
يناسب المقام وللتعبير عن مسامحة اي مسامحة الانشاء بهما اي الامر والنهي فالامر قول افعل المراد ما يدل على الطلب
بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا او لا
بنحو قول القائل استعلاء وللتعبير المارة الطاهر من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب وهو احتراز عن قول
افعل مجادلة او التماسا وانما لم يشترط العلو كما شرطه المعتزلة ليدخل قول الادنى للاعلى افعل
استعلاء وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في حده لا في
الامر اللغوي المطلق الحكم المقيد بين المذكورين ولا في الامر العرفي المناسب لعدم اعتبار شيء دون الاول
والنهي قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل في لفظ الامر كما يقال والامر ان المتبادر من المذكور
سابقا وهو مسمى الامر والمراد به الاسم المركب من ا م ر حقيقة في القول بخصوصه يعني انه موضوع
وانما لم يقل في هذا القول لان في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا المراد
اجماع الاصوليين قيل فظاهر من قال انه مشترك بين القول والفعل يعني قال الامدي وحكم
انه احدث قول مخالف للاجماع مجاز في الفعل لم ينقل عن الفقهاء لان المراد المجاز للمصطلح هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المقدر عند الجمهور لا الصحة النفي اي ليس كذلك لانه يصح لغة
فيمن فعل ولم يقل افعل انه لم يأمر لعدم الطلب وعلى المدعي اذ لا دلالة فيه على ان الامر له

هو اسم ليس بحقيقة في الفعل بمعنى الشيء انما دلالة على ان الامر الذي هو مصدر امر المطلق حقيقة في
الفعل الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانا اي لان المجاز خير من الاشتراك
لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه وعند البعض حقيقة ايضا في الفعل ايضا فيدل على انه
اي على ان الامر للايجاب بدل على فعل الرسول لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل
وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله فان المراد به الامر
القولي لانه السابق وهو قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز في الترجيح
لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم للايجاب بقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي ثم يقل اصلي لان فيه وجها غلطيا فلما استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة
للايجاب فعله عليه السلام لان فيه تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر
لا من فعله واما احتجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال المراد من
الامر هو دليل الايجاب اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول
فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما اي غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما نقف
عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عليه السلام
وانما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد
اي لا يجوز ان يراد ذلك او لا يحسب على اختلاف الاصليين وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما
كان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة على
الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل له وجه آخر وهو ان يكون الفعل منصوصا عليه كما
كما يقول ابطل ثلثه هذا الاحتمال ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل بالنظر
ساقط للنقض لانه في خبر المنع لان الاصل لا مدخل في الدلالة على كلفة المقصود بما هو الدلالة الوضعية

التي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على المقصود في الجملة في غير اللفظ كاف ردا لا ينافي لا صالح
المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا يقضي القول بوضع الفعل او ما يعمه للايجاب ولانه عليه
يقول فعله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لم يكن سهوا او طبعا والخصائص موجب بالدليل وقد لا على ذلك
قطع لمله عرج هذا الاحتمال اليه بقوله ويبطل اي يبطل القول بكون فعله عليه السلام موجبا كقوله لكن
وجه كان انكاره عليه السلام على الاصحاب صومهم الوصال رد اذ انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه رضي الله عنهم
فانكر عليهم وخلع النعال رد انه عليه السلام خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد فراغه
منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عليه السلام فعله ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعله
ظاهرا انه موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب نعم للخصم ان ينكر الانكار
على ما ذكره المحقق في شرح المختصر لا يقال اي ذكر مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عليه السلام موجبا لما
فهم الصحابة رضي الله عنهم منه الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض فذلك
معارض ينبغي اذ في الموافقة احتمال الاستحباب وموجب صيغة الامر لم يبين موجبه ولا موجب الامر
لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان على ما يستفاد عليه التوقف حتى يتبين
المراد لعدم العلم بانه وضعه للوجوب او الندب هذا عند الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين
او لشيوع استعماله في المعاني المختلفة هذا عند ابن شريح من اصحاب الشافعي في المواقع للصيغة القول بانه
مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاشتراك لا من جهة الوضع
بخلاف النوع الاول في بيان سبعة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا ومنه التاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنه
كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف
نحو قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله السابع

الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين الثامن التعجيز نحو فأتوا بسورة التاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر
الاهانة نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي والبيت المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل
شعر الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع
عشر معنى الخبر نحو قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت وقلنا لما كان حاصل
الاستدلال ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق النقض
الاجمالي بقوله لو وجب التوقف لوجب في النهي لانه ايضا يستعمل في معان في التحريم نحو ولا
تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر
والتحقير ولا تمدن عينيك والارشاد نحو ولا تسألوا عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي
في نعل واحد واتخاذ الدواب الكراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس
نحو لا تعتذروا ثم بطريق النقض التفصيلي وهذا الوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب
التوقف بالاحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة لبطل دلالة الالفاظ على المعاني
الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكر احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على خلاف الاصليين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق والثاني ما اشار اليه بقوله ولم ندع انه محكم يعني ان الاحتمال انما
ينافي القطع ما جد لكن لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعارضة بقوله
ولان النهي امر بالانتهاء فيطلق على المعنى لا على التعليل المذكور في النقض الاجمالي لان هذا مبني

عن النقض فلا يبقى فرق بين أن لا تفعل ولا تفعل لتركه لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم ظاهر البطلان
ولانه يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث لما اولا فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء انه امر ونهيا
حقيقة فيمنع عدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم الحذر لا كون
سواء قيل موجب الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول لكن ما التزمنا عدم
اذ لا يلزم من عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من منع
التوقف واما ثانيا فلان للخصم ان يمنع عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير
لان الخصم لا فرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا فرق بينهما فيه الا الحذر وعدم الفرق
بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور وعند العامة اراد العامة المقابلة
لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة فكما يخرج عنهم الواقفية يخرج القائلون انه مشترك لفظا بين
الوجوب والندب والقائلون انه مشترك موجبه احد المعنى المذكورة ثم يبين موجبه واحد وعدم
اختصاصه بالعامة فالتحقيق ان الاشتراك بين الاثنين او الثلثة مخالف لموافقتهم فيما ذكر اذ الاشتراك
خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان معنى فلانه يلزم منه ان لا يوضع للوجوب لفظ
وهما من اعظم المقاصد لفظ خاص ولانه فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة
بطريق الوضع وهذا وجه كونها ادعى الانك وهو الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه
المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وقد يقال اذ كون الاباحة ادناه ممنوع
ثم فان الامر قد يكون للاذن في امر لم دفعا للحرام فوقه وقد حققناه في اول كتاب الطلاق ومنه
اصلاح الوفاق والندب عند بعضهم اذ لا بد من الترجيح اي ترجيح جانب الطلب واذ ما اريد الاصل
عدم الوجوب كما مر والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة

او يصيبهم عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب لمخالفة الامر اذ لولا كون
الخوف لغو التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس في ترك غير الواجب مظنة لخوف العذاب
ولقوله ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء قولا وفعلا دل على انه لا معنى لنفي
الخيرة عن المؤمنين فيتعين الاول والمراد منه غير لفظه او حال له وتمييز والمراد منه القول
لا الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل على انه لا يصح نفي
الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وقد يثبت الخيرة وعلى
تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة لما يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول ويرد
ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر بمعنى الشيء كما في قوله اذا قضى امرا فالمعنى اذا
الزم الله ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وفي الجمال للاحتجاج به وقوله تعالى ما منعك ان لا
تسجد اي عن السجود ولا زائدة دل على ذلك قوله تعالى في موضع اخر ما منعك ان تسجد
والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امر بمطلق
الامر فدل على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله سنته في تكوين
الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات اذ قبل
ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المتأخرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة
القول فيكون الوجوب اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر
لان معناه كلما وجد الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان مبناه اي مبنى التمثيل عليه وذلك انه
مثل سرعة الاتيان بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به ولو لا ان الوجود مقصود من

الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجوب مرادا في كل امر بعد الحظر لان معناه كن فاعلا للفعل
الا انه اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعد عدم الاختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التطبيق
ويثبت الوجوب لانه مقتضى الصيغة وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان
العلماء يستدلون بها اي بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب لهم ذا عنه ليس بنكير
بل تقرير وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب
لان رفعها اعم منه والعام لا يدفع الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب
كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق اصل الطلب فرض فينصرف الى الندب قيده
وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وانما يثبت ذلك اي الندب
والاباحة في الايتين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد
عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح
القاعدة الكلية وايضا ما ذكر معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه
للوجوب فتعارضت الايتان فبقي دليلنا سالما لما كانت هذه المسألة من فروع ما قدمه
من ان الامر للوجوب صدرها باداة التفريع فقال فارادة الندب والاباحة به بطريق الاستعارة
معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز ومشابهتها مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض
لا شبهة في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة
وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه على اصطلاح خاص في المجاز زيادة قيد على ما ذكره القوم
في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب
اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي والجامع جواز

لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك معتبر في الندب
والاباحة لا لجامع الوجوب لكونه معتبرا فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه وان اول
من جانب هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا
هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك
اصلا انما يثبت ذلك بعدم الدليل على حرمته يقتضي ارتفاع النزاع من البين لان من قال انه
بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل
انه بطريق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان
مثل التاويل في الخلافيات يقتضي التجهيل الذي نفى فلا يرتضيه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله
اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام
على تقدير التجوز مداره على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة
مطلقا فلا صحة له لان المنفي هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة ان مدلولا او لغيرها
المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا
اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فيبقى
احدهما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد النسخ
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي
فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق
اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد وهذا لان بقاء
ذلك الجواز لحكم الدلالة انما هو في ضمن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه
الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار

عموم الفعل بشموله افراده وتكراره ووقوعه مرة بعد اخرى وحينئذ فان قيل طلق نفسك لجواز
ان يقصد العموم دون التكرار لان الفعل مختصر من طلب مصدر الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم
هذا بيان لاحتماله العموم واما احتماله التكرار فبيانه ما ذكر بعده فتمام التعليل لمجموعهما لا لكل
منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة التعليل وسؤال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد
فهم التكرار من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاستشكل عليه فسأل وفهمه حجة لانه من اهل اللسان
فلما سكت عن الجواب لمنع الجزء الاول من البيان المذكور اكتفاء بانه مر ما سيأتي من تقرير
حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله ولانه اي دلالة السؤال المذكور على الاحتمال اظهر
لان الاستفسار عن تعيين احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق الى قائل
بالاحتمال دون القائل بالايجاب. وعند زفر والشافعي يحتملهما لم يقل يحتمل لما وقف ان العموم يفارق
التكرار في محل الخلاف الاتي ذكره بانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بها مع ايهما يحصل
ولا يتقيد باحدهما الا بدليل ومن الاولى ومن ثم لا ينفي ما ذكر الدلالة عليها بالصيغة يعني ما ذكرنا
يدل على انه لا يدل عليها بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليها بالصيغة وعند بعض علمائنا
لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بالشرط كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او خص بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما في توجيهه اي يوجب
التكرار حتى لا ينتهي الا بدليل لان الاستواء دل على ذلك يعني ان استواء امر الشرع مع
الجنس المذكور قد دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص لكنا نقول لا نسلم دلالة
الاستواء عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من التعليق
والتخصيص في توجيهه اي موجب هذا القول لان ثبت التكرار فيما ان دخلت الدار فطلقي نفسك

الا انه لم يشتمل هذا الجواب على اصح القول المذكور فلذلك لم يذكره في موضع الثمرة له
وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد حقيقة
وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا نية بخلاف قرينة الاتي ذكره ويحتمل كل وهو
كل الافراد لانه جنس في حد ذاته فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات
لا تمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير
حجة الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض
على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق
صالح لان يقع موضع رتوقين لانه مصدر ففي طلقي نفسك بغير النية لم يقل يوجب
لان الايجاب من خصائص الامر الشرعي على المذهب الاول ويحتمل الاثنين في الامة على
المذهب الثالث ويقع على الواحد ويصح فيه الثلث فقط على المذهب الرابع واما المذهب
الثاني فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي
كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي يتعين ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر
لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار ولقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة
لكن فيه دلالة عليه دلالة ما دل على تكرر الحكم بتكرر السبب ولا مدفع لذلك الا بان يقال دل
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه على ان المراد من الايدي الايمان وفيه انه لا يصح التمسك
بالاصل الذي تقدم ذكره   الاتيان بالمأمور به نوعان اداء وهو تسليم عين
الثابت واجبا كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر شرط لزمان
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما تقف عليه في القضاء شبيه
بالاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق

الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على معنى الآخر مجازا شرعا افاده لان القضاء
يطلق على الاداء حقيقة لغة والقضاء يجب بما يجب به الاداء اي وجوبه لا يتوقف على
نص جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها ومحلها ففات الشرف سواء كان شرف
الوقت او شرف المحل لا يعرف مثلا له اي الجابر للشرف الا بنص ثم يعقل لا يعرف له مثل الا بنص
لان الظاهر منه ان يكون كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة صريح في القضاء بمثل معقول
فلا ينتظمان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يجب وجوبه اي وجوب القضاء بما وجب به وجوب
الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت والمحل وله مثل من عنده يجبر ذلك ما عليه فا
فات الا شرف الوقت بلا تبعة سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر ولقوله عليه السلام من نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط
بخروج الوقت وانما ضاع شرف الوقت فالنص المذكور انما كان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب
الصوم على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب مشكل وكذا الحال في صلوة
النائم واذا ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول اي واذا ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول
اي واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف
قياسا عليهما مع ان كلا منهما عبادة ذو جهة بالسبب والنقصان للمذكور ان الاعلام ببقاء الوجوب
ان بوجوبه لا الايجاب ابتداء جواب دفع مقدر بتقرير ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب
القضاء فيما ذكرتما انما ثبت بنص جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا نسبة
للادخل للمذكور فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق اي الخلاف
في الحاجة الى النص جديد للعلم بوجوب القضاء لا الايجاب ابتداء فان قيل ينبغي ان يكون قضاء

الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان آخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر
الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب
له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات الى الخلف
المسقط بحيث لا يمكن ذكره الا بوقت مديد ليس الكون فيه بعيدة دليل وجوب الشرط وجود
الصوم كاملا كما له بان يكون للاعتكاف في وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من
وجوبه مع بقائه او عند سقوطه يجب صوم مقصود وهو فضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت
شرف الوقت من الزيادة وهي فضيلة صوم رمضان على سائر الايام مشوبا بنقصان
وهو انتفاء فضيلة الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة
لما ذكرنا من ان المتمكن قبل رمضان الاول ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك
الزيادة انتهى وفيه نظر اذ موجب ما ذكره الا ثبات شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتأدى
به على ما ذكره في الكشف والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة مع
الجماعة او قاصر ان لم يكن به كادائها منفردا او مسبوقا فانه بذلك على نقصان وقت المفقود زيادة
ونقصانا او شبيها بالقضاء كادائها لاحق فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي
ما انعقد له اداؤه من الاتمام خلف الامام حقيقة بعد تكبيره في الوقت ثم سبقه الحدث ثم نام
الاقامة او بدخول وطنه للتوضي بعد خروج الوقت او فرغ الامام قبل لم يعتبر الشبه بالقضاء
فان القضاء لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يرجع لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا ان تكلم اي اللاحق ذلك المسافر سواء كان قبل فراغ الامام
او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والتكلم مؤثر من كل الوجوه فيتغير بالاقامة
المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك اللاحق مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به وهو

مؤد له من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى يكون قضاء له بخلاف اللاحق
فانه ملتزم اذا احرم الصلوة مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده معه لسبق الحدث قاض ولهذا
اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف مع الامام كالمقتدي وتعليلها للمسبوق
لانه منفرد فيما سبق به فيقرأ ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير
معقول كالفدية للصوم وكالاحجاج للحج ان الحج يقع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه
مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا
يقضى الا بنص كالوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر
لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخيفة ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان ان فاتت في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
لا يعقل له مثل والوصف لا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي اذا ادى الزيوف
في الزكوة لا يقضى صفة الجودة الا بنص فلم اوجبتم الفدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ
الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة له والفدية ليست بمثل معقول في الصلوة والتصدق بالعين
او القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا نص ورد فيهما والامام السرخسي
اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول وقرره هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة
مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعديته الى الصلوة
بالرأي ثم قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال
التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه فيه اتيان بالمندوب او الواجب
درجوا القبول نص عليه محمد في الزيادات وهذا احتياط منه ومن هنا انكشف وجه ان
حكما مترددا بين الوجوب والندب ووجه الاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية

اجاب الشيخ بقوله فانا لا نعدي ذلك الحكم الى الصلوة
بالرأي ولكن يحتمل ان يكون فيه معنى معقول
ان كنا لا نقف عليه والتعليل نظير الصوم حق
اوجبنا فيه ويحتمل ان لا يكون معقولا فاذا
لم نقف اعلم يكون علينا العمل به لاحتمال الوجه
الاول لعدم منع التعليل ولاحتمال الوجه
الآخر لا ندري وان قد يدي لم يكن به بأس فامرناه
لذلك احتياطا لان التصدق بالطعام لا ذلك
عن حسنى ... وقال عليه السلام اتبع السيئة
الحسنة تمحها ولهذا القول في الفدية عن
الصلوة انها جائزة قطعا ولكنا نرجو
القبول من الله تعالى فضلا قال محمد في الزيادات
يجزيه ان شاء الله تعالى صح صح

عطف على ما سبق من جهة المعنى اي فلنا المشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر ولمشروعية
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تنشأ قربة بالكتاب والسنة والاصل
في العبادات المالية التصدق بالعين لمخالفة هوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية
الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام
وتحقيقا للضيافة لله تعالى فانه بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
في الوقت في معرض النص الظاهر معلقا بالنقل المتيقن وعملنا به بعد الوقت احتياطا
يعني لما احتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا في من غير اعتبار معنى التصدق ولم نعمل
في الوقت بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص
الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في باب العبادة
واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
فلهذا انتقض على قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة
الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة
اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه
وان فات موضعه وليس التكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة فلكان الاتي
فيكون شبيها بالاداء دخوله العبادة ... هذا الوجه الى محض علي كما قوله صلى الله عليه وسلم
من ترك كلا او عيالا فالي والاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب وتسليمه في البيع ... في السلم

لما وجب بعقد الصرف والسلم بدل الصرف او السلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم
الصرف او المسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع
مشغولا بالجناية او دين ونحوهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب ينتقض
القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع
تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء الدين لم يبق اذا لم يعلم به صاحب الحق
لان هذا النقد لم يتمكن من رد المقبوض لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عنده
لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف ولا شئ للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد
مثل المقبوض ويطالب بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق بالقضاء
فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج ولم يتعين بالقضاء حتى ملكه ثانيا فانه يجب
انه عين حقها تسليمه اي تسليم الزوج اباها اداء فلا يملك منعه اذا طلبت المرأة من الزوج
ان يسلمه اباها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم
فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علي يا رسول الله فقال
عليه الصلوة والسلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان
حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص واحد او الى شخصين متعلق
بذلك الشيء من حيث الوصف لكونه مملوكا لا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل
المجموع المأخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءا او قيدا او قدرا والعين في المجموع لان العين اي الشيء
تعلق به حكم الشرع في المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه اي اعتاق العبد

وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه
اي حق المرأة في الاب ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب الى المالك
جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشيخ ولم يوجد في كتب اصحابنا انه لا يبرأ
عن الضمان لانه مامور بالاداء الا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما ياكل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور حتى
بالاتلاف وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة في الاكل
بلا بدل لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما
قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل
لانه انما يتحقق بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله
متعمدا يدخل تحته موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص في النفس
اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول
ثابت شرعا والثاني حسا قصاصا كما اذا قتل بعد برء والاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة
السراية اليه وله اي لابي حنيفة رح ان ما ذكر من ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما
من حيث المعنى اما من حيث الصورة ففي جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وههنا لان

قال الله
الدية جزاء المحل والقتل قد محا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام بعد ذلك فانهم
تعالى واما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل باخبار اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر
القطع واما لا يجب اي القصاص بسبب الفرار اذ لا قصاص فيه جواب عن قوله كما قتل لغرمائه
واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء
القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل
غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم بشيء لا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو
القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما يرجع
الى المال عند عدم احتماله اي القصاص منعه على القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل بان اهدر
دمه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما
اعادها هنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز والاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في المنافع لم يبق وقتا والاحراز
بلا ابقاء والابقاء بلا اعراض لانه يحل حسا فقط فان عدم بقاء العرض محل الخلاف بين العقلاء
ولم يتم حجة قاطعة للخلاف وانما ورد عقد الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب
سؤال يتقدر لما هو فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع لا يجوز الا به
اي بالمال المتقوم لقوله ان تبتغوا باموالكم وكذا بمنفعة الاجارة في بعض كذلك ان تقوم
ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد عليه ولا يستبعد ان يقال ان تقومها في العقد ضرورة
العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع فان منافع
البضع غير متقومة في حال الخروج من العقد وان كانت متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح
مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى التقوم فتقومها فيه ليس لضرورة صحته

بل تقومها في العقد بالرضى بعينه لانهم انما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما بل يصير
متقوما بالرضى الذي يتم العقد بخلاف القياس لما مر انها لا تتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه
يشتمل على معنيين احدهما ان القياس تقوم للمنافع بالغصب على تقومها بالعقد والثاني انه
لا يقاس كون المنافع متقابلا به في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الاول وللفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان
القياس على المعنى الاول وللفارق في الثاني فان له اثرا في ايجاب المال معا لا بغير المال ولا
يضمن اي شاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع ثان على الاصل المذكور
وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فيقضي القاضي به ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يتلفوا
لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء بشبه بالاداء
كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولهذا كان
اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو فيتخير بينه وبين القيمة فايهما ادى تجبر
المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال لمجرد العجز عن الاصل لا يتحقق صيرورة البدل كانه
في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله والتوا...
من الاصل الوسط ودائر على القيمة فصار اصلا من وجه فقضاء يشبه الاداء
لا بد لكل مأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله لان الحكيم
لا يأمر بالقبيح قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروع كالايمان
واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف

اي الاصل وهو العبد

بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً ويقابله القبح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلاً
والعقاب آجلاً ولا اعتبار اي بهذين الاعتبارين لا خلاف في ثبوتهما عقلاً احدهما كون الشيء ملائماً للطبع
وكونه منافراً له والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن
او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح ولانه فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل
لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق
الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح
عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع
وهو معنى الحسن هنا فالمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف
عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فاعله كان قبيحاً شرعاً او عقلاً وما يحمد عليه
وعلى هذا انحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان
يفعله احترز بقيد المتمكن عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وبقيد العلم عن
المحرم الصادر عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وعلى هذا
يتناول الحسن المباح ايضاً والقبح على كلا التفسيرين لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح
على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبح دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من العقل

ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى
بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب
لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبيح عنده
ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن
بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب
الشافعية من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح
والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن صح صح

والتفصيل في موضعه الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول في ذيل
المقام ووافقهم اي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه
بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة ويدرك
عقلاً ايضاً اما انه ايضاً لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعاً واستدلوا بان وجوب
تصديق النبي عليه الصلاة والسلام الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر به ان
توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف عليه من جملة ما اخبر به والا اي
وان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عليه السلام في بعضه عقلاً اذ لا خلاف
في مطلق الوجوب كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعاً يتعين كونه عقلاً هذا وجه
ظاهر في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان اول ما اخبر به النبي عليه السلام
ان توقف على الشرع يلزم الدور اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف
عليه نصاً آخر والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولاً وان لم يتوقف عليه
يكون وجوبه عقلاً فيكون حسناً عقلاً لان الواجب اخص عقلاً على ما سبق ويلزم من ذلك
ان يكون ترك التصديق حراماً عقلاً فيكون قبيحاً عقلاً وكذلك نقول امتثال اوامره عليه السلام
ان وجب شرعاً يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان
وجب عقلاً فهو المطلوب وبان وجوب تصديق النبي عليه السلام في جميع ما اخبر به موقوف على امتناع
كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان ثبتت
شرعاً لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت عقلاً يلزم حرمتها
عقلاً ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجباً عقلاً فيكون حسناً عقلاً والجواب عن الحجج
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بالصدق ثابت قطعاً وكذا

لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا ينازع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع
اما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على ذلك
وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديقه في كل ما
اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب عن الوجه الاخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة
الحاكم العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح
ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من
غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما هي عليه جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين
وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن
نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرفهما بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد
بالنظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالشرع كاكثر احكام الشرع وعند
الماتريدية اما قال ذلك فالامر ان ما يستند الاخرة لا يثبت حسنها الا بالشرع ولا طريق
للعلم بها الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة فخارج
عن مبحثنا هذا ولا تعلق له بفن الاصول لكن لا يخفى والمأمور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان ثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا على
الشرع او لا فالتقسيم المذكور يتمشى على الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزءا

المأمور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصية او غير
صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في
الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى وهو خارج عن مفهومه او غير صادق
كما في الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن لمعنى في
نفسه يتم الحسن لعينه والحسن لجزئه والشيء انما يكون حسنا لذاته اذا كان جميع اجزائه حسنا
بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا
القبيح لكن مسئلته يأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه
على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالعبادة وهو لا يوجد الا في جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلومة وكونها
حسنا وهي لا يكون الا لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج
الصادق ان يكون مفهوم العقل موقوفا عليه كنحو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج
كالصلوة فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها
متوقف على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس
اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا
والاثبات لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او
قبح لذاته لما اختلفت بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم
بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا
كان فيه عصمة نبي من ظالم لان مدافعه بان يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف
بالاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول لتقومه

والحسن او القبيح لذاته هو النوع الاول الا الجنس نفسه وهذا امر اخر وراء التفصيل المذكور والاول
اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه ولذلك سماه ركنا زائدا فقال لا
فان عمل الاركان لم يجعله داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان
احدهما ان الايمان هو التصديق وحده واما الاقرار فلاجراء الاحكام الدنيوية عليه
والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها
الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا باعتبار الجهة
الركنية حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقت يقر فيه كان مؤمنا باعتبار الجهة
التبعية في حالة الاضطرار كالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن في نفسه
كالزكوة والصوم والحج فانه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة بالنظر الى
الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى
خاصة والنفس مجبولة على المعصية بحسب الفطرة وان كانت محلا للخير والشر الا انها
للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل فصار مكانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي
بمنزلة النار على الاحراق فلا حسن فيها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط اي سقط
حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصارت الامور
المذكورة تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد الحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة ونحوها من هذا القسم
لا يتبين ان حسنها لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون الفعل مأمورا

فينطبق على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في
غيره الا على اصلنا بان يكون ثبوت الحسن كذلك للمعتزلة باثبات الشرع لا بانفسها
وانها لا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على اصل الماتريدية ايضا وهو ان
حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان تلك الغير في حكم العدم
بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كما هو
وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به والعقل لهم ان يقولوا ان كل امر به ان
فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فالحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور
به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط
في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن
كونه اتيانا بالمامور به صار القسم مغايرا للنوع الاول فالاتيان بالمامور به انه حسن
لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الصدق لان الامر
بالايمان بالحسن لذاته ويكون اتيانا بالمامور والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني فافهم فان قيل
كل من الصلوة والزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات مثلا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه كالامر كذلك
اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة
حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها
لان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لا نم ان الامر بالزكوة

وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انها امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط فيه
الاهلية الكاملة أن العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي ولا
المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك
الغير المنفصل عن المأمور به كالسعي الى الجمعة حسن لادائها وهو منفصل عن السعي والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها
ونفسها حالها الى النية لان المحتاج الى النية وصفه وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه
طهارة واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق
الميت حتى ان اسلم الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن
الباقين ولما كان المقصود ههنا تعيين المأمور به كان هذا الضرب لا الضرب الاول شبيها بالقسم
الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شك في ان المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير
بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه
وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم الجهاد هو القتال مع الكفرة
وامثالها الجهاد وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن
لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق
اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم
الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه وانما يصرف عنه الى الاول
لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل ثم ان يكون الامر
المطلق للايجاب لان الندب نقصان وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضي للحسن
الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب محصلا

للفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية
بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط
التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه على ما تقدم بيانه
والكمال قيد ولذلك لم يشترط الاسلام في التحليل وكونه عبادة يوجب كونه
الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الوجه
على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض له في سائر الكتب وانما قال في الاول
يقتضي وفي الثاني يوجب لان الحسن الاول مقتضى الامر ولكنه موجبه والفرق بينهما هو
ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر بمعنى ان
الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فقال تفريعا على ان
الامر المطلق يقتضي ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك
اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
اي لم يؤمر باتيانها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة
فلذلك لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة
مقامه في الوقت فصار مأمورا لا ناسخا ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره نعم
ما سعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر
الحاصل ههنا امران احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة
لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض
ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز ادلا

الله تعالى شيء ولا القبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء على ما قالوه في الاصل الاول من قبل للماتريدية
بناء على ما قالوه في الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه نحو قوله تعالى ولا يكلف الله
لان دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كلما اخبر الله تعالى بعدم
وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم ممنوع
وقوعها لا يستلزم التلازم بينها امكانا الا يرى ان علم المعلول لا اول له محكي دائما مع عدم
الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر
الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق بالحكيم مبني على وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى
تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق
عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الحقائق فباتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك في تكليف
ابي لهب بالايمان بنسبة هذا القول الى الاشاعرة فانها مما لا يعرف تقريره ان كلف
بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد
كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نسلم انه
اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك
ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عنده و
بتقدير امتناع ذلك يمكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن من كذا قال الآمدي
ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور
المذكور فان المراد منه الاحكام التبليغية والاول اعم منه كما لا يخفى واما في الممتنع بالغير

وانما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط
او وجود مانع فقد جرى فيه خلاف لما اشتهر الاشعري
من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى انسب تكليف المحال اليه
والا فهو لم يصرح به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره
به لا يخرجه عن حيز الطاقة جواب عن استدلال
المخالف في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير
لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير فيه لا ايجابا
لا ايجابا ولا منعا تقريره ان العاصي مأمور
ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع
وخلاف معلومه محال والا لزم
جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
وخلاف خبره محال والا لزم كذبه صح صح

سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد جرى فيه الخلاف لما اشتهر من قوله
ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى انسب تكليف المحال اليه والا فهو مما
به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة تقريره ان العاصي مأمور ويمتنع منه
الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله ولانه اخبر انه
لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال
والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير
فيه لا ايجابا ولا منعا وما يلزم الاشعري لا يكاد يكون العباد خالقين لافعالهم وجود
التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدية ايضا لاشتراكهم في العلة المذكورة
واثباتهم القدرة للعبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا لان
العبد غير قادر على الايجاد والفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا
بالمحال فكما ان لنا ان نقول الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف
بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك للاشعري
ان يقول الجواب للعبد كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري
وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على حسب العادة ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا نفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة وتأتي النوع بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء في الفصل الآتي بل يحول نفس الوجوب يثبت بالاسباب الملية
على ما يأتي في فصلها وشرطه نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور
به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
الممكنة مع انه قد يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهي شرط لوجوب اداء كل واجب

جواب عن استدلال المخالف على
عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير
م

بدنيا كان او ماليا فضل من الله تعالى فلهذا صح التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مؤميا اي
مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اي
على اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الشافعي انما
يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض واما هنا فالغرض القضاء وقد وجد
السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ
الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى للاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد
الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور كما في مسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد
اليمين للامكان المتصور في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة من سلامة الآلات والاسباب
فقط وقد وجدهما فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل حتى لو سلم تقرره
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط هنا لانها عبارة
عن سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط لانها
مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة او نقول جواب ثالث عن دليل زفر القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء الحائض والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة
لبقاء الواجب اذ التمكن في الاداء يستغنى عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء
ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار

من ان القضاء انما هو بسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج
فهلك المال لم يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة
ادنى ما يتمكن به على السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما
لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة
الممكنة لانها فسر بسلامة الآلات والاسباب ما اوجب اليسر اي يسر الاداء
على العبد كالنماء في الزكوة يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا يتبدل اليسر عسرا عليه
اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال
وثانيا بان لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر
وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول التزام الفوت في صورة هلاك المال ولا محذور
في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر
الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو وجباه على تقدير
الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فثبت ان اليسر لكل عسر فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدى وان
اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد فرغ بالتعدي عن استحقاق
النظر له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط
بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب شرط كالميسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب
بعد هلاك بعضه في الباقي قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى
الكل للقادر سواء بعد النصاب لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ابتداء الحكمة من الاثنين

وابقاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل البعض غنيا فيصير
اهلا للاغناء بقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الصادرة عن غنى والظهر
مقحم كما في ظهر الغيب ولا صدقة لتقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب
لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا
الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون
بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور
متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل ان الحكم ولا دلالة فيه على التيسير ولكونها
لمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان العجز في العمر اذ لا يصح التوزيع
لان العجز المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد
العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي بشرط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة
التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا ان الاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا اي اشتراط القدرة
المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها كما اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الوجوب حتى لو تحقق
القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع الشرائط
اثنا شهر لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق لوجوب الاعتاق ثم
لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة لم توجد
وهو الشرط لا مرا في وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال غير عين
فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم يكن فرق بين
الزكوة والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق ايضا

الاول في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاول
معين لان الواجب جزء النصاب فيتعين ان الواجب من هذا المال فاذا
استهلكت المال كله استهلك الواجب فيضمن بالتعدي بخلاف الثاني فان
المال فيها غير معين فلا يكون الا فرض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء
الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم
انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم فوت احد
اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
وبقاءها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوت في صورة هلاك المال
ولا محذور في ذلك لانا نفوت بهذا الجنس اي احد هلاكا ولا بدا وعن الثاني
ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا ويكون
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فلا يبقى
للتيسر لكل عسير فصل الامور نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق
بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة
خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان
واقعا في وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور الامتثال للمامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد بالامتثال
في الحال لا التقييد بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال لخرج عن العهدة فالفور يحتاج
الى القرينة دون التراخي واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا ظرف

استهلاك تعديا

لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء ممن وجب عليه الصلوة اول الوقت واما
ان يفضل كون الصلوة واما ان يساويه واما ان يكون الوقت سببا للوجوب
لصوم رمضان اذ لا يكون لقضاء رمضان انما جعله من الموقت باعتبار ان الصوم لا
يكون الا بالنهار وقسم هو مشكل في انه يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله ومساواته
والمراد من الاحكام السابقة اليقة ما يجب العلم كالحج اما وقت الصلوة فانه ظرف للمؤدى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر
وهو الصلوة في الوقت واما التي خارج الوقت فمثل الواجب به وسبب للوجوب
استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل
على الاختصاص الكامل ووجهها بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة ووجوبا واداء والاصل
في خلاف الحكم ان يكون بخلاف السبب وفيه نظر وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم
عليه وفيه نظر لان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله اياه تعالى ومعنى انه
رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا للمكلف على الشرع ودفعه فيكون الحكم بالنسبة
الينا مضافا الى هذه الامور لا مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو كلامه تعالى
في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره اي الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت سبب لنفس الوجوب لا بمعنى
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب للسبب هو نفس الوجوب
لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو اي الايجاب المذكور رتبت

الحكم على شيء ظاهر هو الوقت فكان هذا الشيء الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر بمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك
الشيء فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم
تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل
معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب
في كل منهما صفة لشيء اخر فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوته فيها
نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان افتراق
الوجوبين بحسب الوجود في المال اما بيانه في البدني فبقوله وانه اي الوجوب على
المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخرين فلانهما لا يخاطبان بالصوم في ايام اخر
لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد الانتباه لانه لا يكون ايضا بعين ما
خوطبا به لا بمثله والمفروض خلافه وما في خطاب المعدوم من التكليف ليس
بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فتنحصر
فيهما اما هذا او الاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء

لم يفرقوا بين نفس الوجوب لا يعرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالفرق يكون نفس
هي نفس وجوب الاداء ومنهم من فرق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه
الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب نفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب
ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه
اى على تقدير ان يكون السبب كله ان وجب في الوقت على السبب التام
السبب في عند انتهاء الوقت وان لم يجب فيه لزم الاداء اى اداء الواجب
عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بل يتعين الوجوب على من صار اهلا
في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه اى تقديم اداء الواجب على
اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي يتصل به الاداء فهذا
الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان
كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لانه
وجب ناقصا وقد اداه كما وجب بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت الكامل
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد
الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار التشبه بعباد الشمس فانهم يسجدون لها في هذه الاوقات وكان
عبادتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب
واما لم يذكر فساد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومده الى ان غربت لان الوقت
لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل
فكلمة لا في موقعها فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء اراد بالبناء ضد الابتداء يعني

ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترضت في حالة البقاء جعل
عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر. اعلم ان الفساد الذي
يعترض على ما وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة
والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة
كما هو بعد الطلوع وما قبل المغرب لا الفجر ووقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه
وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون
الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها
بعد الطلوع اى انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع
ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء
يعني ان موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء
كان لضرورة قد زالت ها هنا وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى لا
يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب
الاداء يثبت اخر الوقت وقبل اخره انما يجب بالشروع اذ هنا توجه الخطاب
وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في
الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن
متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا بان يقول عينت هذا
الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشرائع ولكن له الارتفاق فعلا اى اختيار فعل
فيه رفق فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا
فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت

بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين لما وجب لان الشارع الوقت
فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لانا نقول ما ثبت حكما اصليا لنفسه على الحال
بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد واما النوع الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا
للوجوب كوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر
وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم
وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من فيها شرطية فتدل على
على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل في الاضافة الى السبب ولتكرره بتكرره
الاداء فيه لكن مع عدم الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب فقد قرن السبب
دائر بين الوقت والخطاب فكذا انتفاء الشرط بتعيين الاول ومن حكمه انه لا
يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا اخر
لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر
لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع في حقه ولا يتعين الا رخصة لمصلحة بدنه لمصلحة
دينه وهو قضاء دينه اولى واما الامام فيشرع لما ذكره ان له الترخص بالعزيمة وهو
مات اذا صام واجبا اخر جواب قولهما لان المشروع ها هنا لا نسلم ان المشروع في
حق المسافر لا غير مطلقا بل انما هو في العزيمة اما عن رخصها فلا نسلم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه عطف على مضمون الكلام السابق اي قضاء رمضان في حق اداء
ونفسه بمنزلة شعبان واما فانه في حق اداء له لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة

شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى ان
يقع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه لمصلحة
دينه فان قضاء ما فات اولى لمصلحة من اداء رمضان لانه ان مات قبل
رمضان لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع
عن واجب اخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل فمصلحة دينه انما هي اداء رمضان
لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن النفل كما روى عنه اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذا لم يعرض
عن الوجهة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوت شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح
به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما وفي الكشف وقد تعلقت
بعجز باطن قام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق
ليس بصحيح والصحيح انهما سواء وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارا لان
رخصة متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة
بعجز مقدر وقال في مسئلة ابتداء لما صار الوقت متعينا له فكل ما
يقع فيه يكون متعينا اي يكون متعينا مستحقا لله تعالى من العاقل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينوه لكن لا بد من النية من
بغير النية ولهذا لا يصح بالنية هذا ليكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها
فلا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى

ويعرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه
لان منافعه صارت حقا له تعالى جبرا لم يكن بدلا من التعيين لتاصير جبرا في حق
العبادة قلنا نعم يكون الاطلاق في المتعين تعيينا هذا قول بموجب العلة
اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما هي اي الشافعي رحمه الله تعالى وتفصيله انا لم
ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار
زيد وحده فقال احد يا انسان فالمراد به زيد ولا يعد الخطأ في الوصف بان
نوى النفل او واجبا اخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فيبقى
الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله لان
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا وغلبة جانب الفساد وكونه عدميا في النية
المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة
عن الكل بان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا
تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو مسبوق
بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى
يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى اذا استولد الجارية المغصوبة فملكها باداء الضمان يثبت
النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار
لا يمكن تقدمه على الجزء بطريق الاستناد لانه يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك
ونحوه لا في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني

فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول الليل
مقارنة له تقديرا لكن اهنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون التقديرية لا مستندة
والعارضة قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها
النية التقديرية وايضا لانه حكم الكل في كثير من الاحكام فجعل قران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل ليس البعض الاول يفسد قبل ان يعترض
النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف بصيرورته للصوم فان
صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسد وجب ان يكون ذلك البعض
تابعا لحكم الكل من وجه حتى يكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح
الصوم بنية بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيح
بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي
وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس اعتبارا
بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه باعتبار
الاجزاء وترجيحه بالعرضي لانه باعتبار الوصف فان قيل في التقدم ضرورة
فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقدم الذي لا يعترض دونه المنافي
كالاتصال قلنا وفي التأخر ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض
فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة اذا
نسي النية في الليل ونام واغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له الا
درجة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه كاقامة الدليلين على

صحة الصوم المنوي نهاراً احدهما ما ذكره بقوله ولان صيانة الوقت الخ ولكن يشعر
بان صحته طرد وثانيهما ان الصيانة واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اى لا يجب الكفارة
اذا افسده هو رواية عن ابي حنيفة ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون
الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه
اى ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صوما
من زمان النية ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور في وقت
معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل كذا ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان
تعيينه لم يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا بتعيين
الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب انه لو
متعين له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر يقع عنه
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة وقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد
من التبييت اى من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
متعين فيصح النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقدير انه حاصل في اول النهار بناء
على تعين الوقت فانه يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية
الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيصح النية في الاكثر جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت
لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة
والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستوعب

اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر
فيكون ظرفا فاشتبه اى ان ادى بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي
يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا
فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق احتياطا لا
لانقطاع التوسيع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسيع
لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا اثم بالتاخير لو
مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد
ولذلك بنى الشبه الثاني على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق
لا يوجب الفور اتفاقا فهذه مسئلة مبتداة فقال محمد لما كان الحج
في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف
انه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيضيق احتياطا
ولهذا كان التعجيل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر لا يقال
لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين
لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة
اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فيرد
شهادته فلا يبطل اختياره جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة
الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولا لان افعاله

غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما
يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام يصح و
يقع عن النوافل اشتغالا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام من سنته
يحج عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة وهي كافية دل على هذا اى
على عدم صحة النفل صحته اى صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية كمن احرم عنه
اصحابه وهو مغمى عليه ثم الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه الا ان الجل فيه
فيه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود
جواب عن قوله كمن لم يحرم عنه اصحابه بل هو شرط عنده كالوضوء فيصح بفعل غيره
بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل في ان الكفار هل
يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام قال الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الاخرة بترك الاعتقاد اما في حق وجوب الاداء فكذا عند
العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها
وقد دل عليها اى على المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ومن وهم انه دليل على محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا
كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبادة لما لم يكن معتدا بها مع الكفر
لا يكون في وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على المحدث
بشرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في
عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله صلى

عليه وسلم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات علق عليه السلام الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط
الايمان ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ يكون الواجب
عليه عليه السلام الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له
ما دام كافرا فيختص الامر بالايمان نعم يتجه ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له
اصلا فمم فانه يصير اهلا له بتحصيل شرط المقدور وان اريد انه ليس اهلا له بشرط
الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عليهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بتخفيف
بل عليه وكذا هنا وقد ذكر شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة
لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له
فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان
يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض
بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب وهو ينعدم بالردة عندنا فيبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا
بان الكفر انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اى
بعد ما حبط عمله اذا اسلم في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف

والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها
منه ورد هذا الفرع بانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان
فقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط لم يقبل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من
نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
ويرد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنص المذكور فلا فرق
بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا فصل النهي اما عن الحسيات
كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسي ماله تحقق حسي فقط وبالشرعي ماله مع تحققه الحسي
تحقق شرعي بان كان ثمه شرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها
لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد
على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول
فيقتضي القبح لعينه اي لوجبه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره لان الاصل ان
يكون عين المنهي عنه قبيحا فلا يصح ان يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي
عنه ليس لعينه اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فيكون قبيحا لغيره لكونه مجاورا او
وصفا فكالاول اي ان كان في تلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه كما يلحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا
اي لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان
النهي عن القربان ليس لعينه بل هو للاذى حتى انه لو وجد العلوق يثبت النسب
اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعنده هو كالاول اي يقتضي القبح

الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم
والبيع تنبيه على ان الخلاف في النوعين من الشرعيات نوع العبادات والمعاملات
هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات الا ان يكون مشروعا ولا يكون مشروعا مع نهي
الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي
عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على
ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسمى فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول ويجيء
في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلاف في الاول ولنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله ولخصمه
ههنا اعتراض ذكره الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع في الاوامر
مستعمل في المعاني الشرعية دون اللغوية بعرف الشارع وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي
وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا يلزم احتياجه الى الامكان المعنى
الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما يكون بمعناه الشرعي لكونها حقيقة
وضعا لا عن المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر

شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة فيجب
ان لا نقول صلوة صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة ولان النهي عن الفعل
لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث
ورد بانه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع
تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نسلم ان ادنى درجات المشروعية
الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف الحرمة وللمعصية كالرخصة في الحنث
لمن حلف على امر وراى غيره خيرا منه فانه مأمور به لقوله عليه السلام فليات هو
خير ثم ليكفر عن يمينه واليه دلالة النهي على كونه معصية لا على كونه غير مفيد حكمه
كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته واما الجواب بان القبح مقتضى النهي فلا يثبت
على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا قبل فلا يمكن
ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه لبطل
النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فاما
ينبني على الاصل من ما ان القبح عقلي واليه عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا
محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبا على
التفصيل الذي ياتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي يقتضي البطلان
والامكان الدليل والاعلى ان النهي بسبب القبح في المجاور فلا يقع الصلوة في الارض
المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي فيقع صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات
بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به فهو مرده لتغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل
مامور به لكنه خرج عن العهدة بالاتيان بعينه لاشتماله على المامور به ذاتا ولا يقرء

ما فيه من المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض ولما استشعر
ان يقال الحكم قد انحصر على نوعين الحكم لا نظير له في المشروعات وهو نصب
الشرع بالراي فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اي الاشتمال على المامور
به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق ونحوهما
واما فيما نحن فيه فالمامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما
ان يكونا معا بالذات او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني بالعرض
او بالعكس والاول محال لانه اذا وجب عينه فيجب ان يكون حسنا لعينه
وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما وجب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او
منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح
لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور
يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن
لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مأمور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتادى
به المامور به امرا مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي
القسم الثالث وهو المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي
القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه
اذ الصحة بتجمع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا ترجيح للعارضي

على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الموعود ذكره
وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان
يجري على اصله الا عند الضرورة وهي مختصة على ما دل الدليل على ان النهي
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي
منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرائط كافية
لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي على اصله فهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما يجيء وهو موجب التعليل القائل
لان صحة الاجزاء والشرائط الى ان يكون الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
بها الا انه يدفع ظاهر الكلام الا ان يقال شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وجعل
مجاورا في الاولى ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم النحر ودون
طلوع الشمس وذلك كالبيع الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية
هذه امثلة النهي بالاصل لابي حنيفة الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي بصوم
صوم الايام المنهية فانه يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا

بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح
النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو شبهها ظاهرا
من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فما وجب ناقصا فلا يتادى بالكامل
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا
كما في اداء العصر لا معيارا فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار
والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فافسده فلا يوجب فساد الصوم
واثر هذا الكون انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه
الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب نقضه وان نقضه لا يجب القضاء وان كان
مجاورا للمنهي عنه كراهة متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده
خلافا لابي الحسين البصري لما قرانا النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان
دل الدليل على انه لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه
اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة
عند الازهري والجوهري وهي في البطن من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو
ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فان الركن
وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهي عن المستحيل لغوا

علة أي النهي مجاز عن النسخ فإن النسخ لانعدام الصحة والمشروعية والجامع أن الحرمة
تثبت بكل منهما إلا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون
قبيحاً لعينه لأن البطلان والقبح لعينه متلازمان اعلم أن تحصيل مسائل هذا الفصل
موقوف على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة
إما أن يصدق على ذلك المنهي عنه أو لا فالجزء إما صادق على الكل وهو يصدق
على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة وإما غير صادق
كأركان الصلوة لها والإيجاب والقبول للبيع والوصف والمراد به الأمر
الخارجي اللازم إما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى وصوم أيام المنهية
إعراض عن ضيافة الله وإما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه
لا يصدق عليه وليس ركنه لأنه وسيلة لا مقصود أصلي فيجري مجرى الآلات الصناعية
كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصاحب ويفارقه في الجملة وهو إما صادق
على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فإنه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما إذا وجد البيع في حالة السعي وإما غير
صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل إليه فقد يوجد
بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق
وبالعكس كما إذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان نواه أو لم يتمكن إذا ثبت
هذا فنشرع إلى تطبيق الأمثلة المذكورة على هذه الأصول أما الربا فإنه فضل خال
عن عوض شرط في عقد المعاوضة فما كان مشروطاً في العقد كان لازماً له ثم هو
خال عن العوض لأن الدرهم لا يصح عوضاً إلا المثل فالمعادلة بين الزائد

والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد فرع
على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة فأصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو
كونها تامة وأما البيع بالشرط فكان ربوا لأن الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر
فإن الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل
تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ولأن ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم من جهة
الجانبين وأما صوم أيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه
إعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلوة في الأرض المغصوبة
فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فإن كل جسم متمكن فوقع
بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وأما البيع وقت
النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة
اتفاقية وكذا البيع مثل الملاقيح والمضامين والنكاح بغير شهود في البطلان
لا أن النهي فيه لذاته إذ لا نهي ههنا لأنه منفي بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح
إلا بشهود فإنه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وههنا بحث أن يقال
لما كان باطلاً ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد أجاب عنه بقوله وإنما
النسب وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر أن يقال إن هذا النفي في معنى النهي
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وأيضاً قد ورد النهي على النكاح مع بطلانه كقوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم تنزل عما ذكره وأجاب بما هو أعم وأتم فقال

ولو سلم انه منهي عنه لكن لعينه يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف
والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فان وضعه
للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفي ما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر
المعصية هذا السؤال نقض للقاعدة المذكورة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي
قبحها فلا يتجه ان يقال لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا و
الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة
وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال المذكور ان يجعل ابتداء
اشكال تقريره ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من
القبيح لعينه لمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام
المذكورة ونقرر مثله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه قبيح لمجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عنه بل يفيد
حكما شرعيا هو زاجر والمنفي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه
قلنا الزنى لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنى بذاته حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهاتها وبناتها. والمسبب اي الولد موجب
لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب

حرمتين كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء
ودواعيه فجعلت هي موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يتصل
بالخلقية يعتبر في محل صفة الاصل اي ما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفة
الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفة الماء من الطهورية
ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل انما يثبت للملك المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على ان
الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد هذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال لا نم
انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن
ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه
لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق
الحرية او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد وهذا جواب لهم ثم اجاب عن
استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لغيره اي لعصمة المال يعني لا نم انه لا دليل
على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك على المال المباح
دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا
لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في زعمهم يعني لا التزام من جهتهم وليس
لنا ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال كاستيلائهم على

في المال واستيلاءهم على العبيد سواء ولا يلزم على هذا استيلاءهم على رقابنا حيث
لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء
عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فان المملوكية في الكرامة
والاباحة لعارض فيكون منهيا لذاته فانتفى النزاع منهما اذ بنابه آدم
محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان تمكنا الى العصمة ثابتة في حق الجميع الا
انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت العصمة سقط النهي فلم يبق
الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في الاخرة فلا حتى يكون مواخذا به والجاني
عن سر المعصية لقوله وسر المعصية قبيح لمجاوزه على ما بيناه من قبل
مسئلة اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد
المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد
المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب
تركه وهذا مما لا يتصور النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته
وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان ضد المنهي عنه لو جعل كراهة
وضد المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة دفعا ان الحق به
ان ضد الندب مسلم واما ايجابها كونه سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله تعالى لا يحل
لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وذلك ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولا الحجة
ان يقال ان المعتدة اذا تزوجت بزوج لو وطئها فرق القاضي بينهما

يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب
عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الربيع لانها مامورة بالكف
وذكر العلامة في تقرير ركن الذي هو الكف كتقرير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من
شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد اجاب عنه بقوله
لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود
والمامور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم المنهي عن لبس
المخيط كان لبس الازار والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر جاز وعندهما اي عند ابي ح ومحمد
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان
فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد
احكامه يسهل معرفة هذه الفروع الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة
وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير واجب فان
كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد وفي الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام غير الكتاب من قول وهو الحديث
وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا او طبعا ولا خاصة المقصود بالبحث
ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين الكتاب قد
حصل الفراغ مما يتعلق باتصالها بالنبي عليه السلام من كيفيته بانه بطريق التواتر او غيره
وضده ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر وحال الراوي
وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في

المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط والقدح فيه هو
الطعن وما يختص الفعل وما يتعلق بمبدأها وهو الوحي سواء كان يتعلق السوابق
كشرائع من قبلنا او يتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم فصل
في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من هذا القيد لانه لو
اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
لا يخلو من ان يكون رواته في كل درجة لم يتعلق في عهد لانه قد يوجد ما ذكر
في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر
احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يتعلق قوما لاختصاص بالذكور
لا يحصى عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط
العدد المعين في التواتر ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب تفسير ثم
تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك قولهم انه لو اخبر جميع جمع غير محصور بما يجوز
توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم
يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط التواتر بهما فانه لو
اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او يصير
كذلك بعد القرن الاول وبعد الدرجة الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن
الاول اذ ح يلزم ان لا يكون من المشهور ما رواته من الاحاد ثم وجد
التواتر فيها في القرن الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح
يلزم ان لا يكون منه ما رواته من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن
الاول فتأمل او لا يصير كذلك سواء كان راويه في كل درجة احادا او بلغ

حد التواتر في عصر ما لا يصير مشهورا والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين
لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم مما يجزم العقل بانه
لا يقع والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمأنينة ما هو سكون النفس عن
الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل وهو علم تطمئن
به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا
رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن عمله عن الحامل في انه احاد الاصل
واما بعده اي الخبر المشهور كذلك اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان
في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول الصدق فيحصل
الظن بمجرد اصل النقل عن النبي ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد
التواتر وتلقيه الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث خبر الواحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية في وجوب العمل دون
العلم اليقيني وعند البعض لا يوجب لانه لا يوجب العلم ولا عمل دونه
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب
العلم ايضا لان خبر الواحد لانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم فاما ايجاب
العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد فصاعدا
ولا يلزم ان يبلغ التواتر ولعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله
ويرد عليه ان المراد التفقه في الدين بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم

بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه ما يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان رضي الله عنهما في الهدية والصدقة
وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل الافراد الى الافاق
لتبليغ الاحكام واتى فيوطها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا
الا ان جملتها بلغت حد التواتر او الشهرة ثم خبر الواحد في احكام الاخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لم
يثبت به عمل من الفروع ولانه مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي
يندفع بالعدالة وفيه نظر ولنا هذه الدلائل يعني الدلائل الدالة على وجوب
العمل ومنع لزوم العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا
لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واما الاخبار في احكام
الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن
وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو
في الجمل والاصول ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفيه نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون في سائر الاعتقادات كذلك
فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول لم يعرف الا بحديث او حديثين
والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد في الفقه كالخلفاء الراشدين
رضي الله تعالى عنهم والعبادلة رضي الله تعالى عنهم اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري

ونحوهم فروايته تقبل وافق القياس او لا ودع ما تلك ان القياس يقدم عليه لانه
اي الحديث يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لا يحتمل
الخطأ وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس
محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص اذا ٤
ومتيقن الاصل راجح على محتمل والفرع بتقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان
يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه
فيكون تطرق الاحتمال اي القياس اكثر او بالرواية فقط اي يكون معروفا
بالنقل سواء كان له حظ منه ولكن لا يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك ام لا
او لا يكون كسلمان ونحوه فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا و
وافق اخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى انه
الرد منسحب وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو الكراد
من انسداد باب الرأي ولمحافظتهم جانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي وعلى
غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي لم يامن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس
وذلك مثل حديث المصراة من صرّيته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة
وهو ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب

والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط
لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع ح عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل
فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضي الله عنهما وقال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه كني به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول
وذلك ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البال على عقبيه
وهذا طعن من علي رضي الله عنهم وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة
ومسروق وغيرهم فعملنا به لانه وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لانه خالف القياس عنده وذلك
لان المهر لا يجب الا بالعوض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود
عليه فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب عليه عوضا كما لو طلقها قبل
الدخول وان رد الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل
ما قبله ابن مسعود وعمر وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل
اللهم الا ان يحمل للاكثر حكم الكل انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة كما عرفت وهو ان فاطمة هذه لما تم نسيت
عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك في الاخيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين

وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر
الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل في زمن ابي حنيفة
اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن
الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرون الثلث
فلا لغلبة الكذب وهذا اي الاختلاف العهد على الوجه المذكور صحيح عند القضاء بظاهر
العدالة ولم يصح عندهما لتبين وفصل شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
يسأل القاضي عدالة الكافر فشرط العدالة لا يغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر
ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يذهب
قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي فهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن
لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظه بلفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء هذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لاي سبب
كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير
وكماله ان ينضم اليه الوقوف على ما هو المراد لم يقل على معانيه الشرعية اذ لا
يلزم ان لا يوجبه كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة
ما لا نهاية حتى يحفظ دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان

جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة او اصر
على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار وخبر المجهول
في القرون الثلاثة انما يقبل عنده بالشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على تلك القرون
بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه دان يجال الكذب جرأة في كل دين لان الكافر
يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الديانة وهو نوعان
ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الايمان
في اعتباره على سبيل التفصيل وجاز فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به
النبي عليه السلام فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان التفصيل حرج مدفوع في الدين
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا اي يسأل عن صفات الله تعالى
التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
بتلك الصفات او يسأل عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي عليه السلام فاذا قال
نعم يحكم بانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه
الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى التمييز زائد يعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء
من باب الولاية الا ترى ان الشاهد يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه
المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الالزام لانه فان المخبر لا يلزمه اي المخبر
له شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه ولانه يلزمه
اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول

اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزوما اولا
على هات بد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم اولا
اولا ثم يتعدى منه الى الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال
رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد التوبة لا تقبل شهادة المحدود
في القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول
حديثه دون شهادته وقد ثبت عن صحابة صلى الله عليه وسلم قبول الحديث من
الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان قبل
ان يعتق فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول
الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان
عن رسول الله والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام ظاهر القطع الاسناد
الذي يحصل به الاتصال الا باطنا لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة على قبول المرسل
ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث
لا يقبل عند الشافعي الا ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم العلماء او ان يعلم
من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل لتحصل بصفات الراوي التي يتوقف
قبول الرواية على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة رضي الله عنهم
ارسلوا قال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما
حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه
ولان كلامنا في ارسال العدل لو اسنده لا يظن انه كذب على من اسند عنه فعدم ظن

كذبه على الرسول او في قدر الرسالة على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم منه
اعتبار ما ذكره الشافعي خاصة وهو فوق المسند لان الاصل اي العالم
انه اذا اوضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير
ليحمل ما حمله اي ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند والا باطله لان المرسل اذا كان ثقة
لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي الاثري بانه
لو قال اخبرني ثقة لا يقبل مع الجهالة ولا الجزم بالمسمعة من الثقة ومرسل من دون هؤلاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس فانه معارض لقوله تعالى اسكنوهن الاية اي في السكنى وقطعا لها
في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله
عنه وانفقوا عليهن من وجدكم لا يقال انما رد حديثها لتهمة روايته بالكذب
والنسيان لا للمعارضة الكتاب كما كان يقول عمر رضي الله عنه حفظت ام
نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه معارض بان يقال انما رد للمعارضة لا للتهمة
ارى والا لما كان يقول لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه تعارض بين
وجهي الرد فتدبر وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله
واستشهدوا الاية اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحديث نقل الى ما ليس
بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول شاهد الواحد مع اليمين لما حضور النساء

لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين مع شاهد الواحد لما وجب حضورها
وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان
القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة
فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الاية وانما رد لتقدم الكتاب حتى يكون
عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد
به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب
احتج على هذا بقوله صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل على هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله تعالى فانه منسوخ
او ليس بحديث بل مفترى اجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني
المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ورد
بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما تردد في صدوره
عنه عليه السلام فلا يتناول المتواتر والمشهور واما لمعارضة الخبر المشهور كحديث
الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين
الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان
كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل الدلالة قوله يدا بيدها
وردتها سواء على عدم الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ذكره في الاسرار وغيره وطرز ان لم يكون

الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا
لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما المشهور فتتوفر الدواعي
وعموم الحاجة ومن جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان
كونه منها فقد التزم ما لا يلزم واما ما اعرض الصحابة رضي الله عنهم نحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال
الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون
ذلك لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما الانقطاع الباطن فلما
كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلثة لم يقبل الا في الصدر الاول لانه ثبت في
القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فيقبل وفي غير
المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه ويأتي بيانه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لانه لا يترجح له السقط والمساهل اي
الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر والفسق بشرط ان يكون كذلك فانه لا يقبل وانهم بالشرائط المذكورة
اي لاعتبار ما في الراوي فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع
فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او تقرأ عليه فيقول هو اي
قرأت فيقول نعم والاول وهو طريقة الرسول عليه السلام اعلى عند المحدثين فقال
ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام لانه كان مأمونا من السهو بخلاف من الرواية

اما في غيره فلا على ان عناية الطالب اشد عادة وطبعه ولانه اذا قرأت
يكون المحافظة من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون المحافظة الا منه واما
الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبلغ
بالكتاب والارسال اليه والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين
اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوها والمناولة ان يعطيه
كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي
مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول
اجازة ويجوز له اخبرنا وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة اعظم لا محل
فيه وفي تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى وانه فيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتسع به الاحتجاج جواب عما قال ان السلف
كانوا يعتمدون على الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة
فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي
انقلب عزيمة وامام لا يتذكر به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا
والثاني المعتمد على امامه وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط هو او رجل معروف
او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده
يقبل في الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس لامن عن التغيير

وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لا يأتي عليه التبديل عادة
دون الثاني ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يده يقبل وعند
محمد يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر واما الخط
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما
الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله فانه تامة
وتمامها يذكر في الكتب والخط يقبل والا فلا واما التبليغ فانه يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم نضر الله اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عليه السلام
فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء
ما قصده بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى ودلالة الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعا
لمن نقل باللفظ لكونه افضل وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يضر نقل المقصود
بعد ما علم انه مراده منه فكل اللفظ حوالة عن قوله ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع
الكلم لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو اي الحديث
في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا شبهة يجوز
للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا اي في الكل
لاحتمال التاويل فيها وتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الكل لا يؤمن الغلط فيه لقصور
فهم الغير عن احاطة مقاصده منه واما المجمل والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال

النقل بالمعنى فيما مر وان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيها **فصل** وهو
من الراوي ومن غيره والاول ان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير جرحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد ما روته
زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وفيه نظر لان غيبته لا تستلزم ان يكون
النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن
عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر سنين فلم
اره يرفع الا في تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر ان صحبته كانت بعد
الرواية وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات
اي عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فانه رد منه لباقي بطريق التاويل لا جرح
كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة
وان انكر ناصا الحديث عادته فان الراوي من رواية وقد انكره لا يكون جرحا
عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى احدى العشي
فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال للرسول عليه السلام اقصرت الصلوة
ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعضه قد كان فاقبل على
القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم
فقام وصلى ركعتين فقيل وانهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا
وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي وهو في مذهبنا ان كلام الناسي
ايضا يبطل الصلوة فزعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام وجحود
ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكر فعمل بخبره وعلمه وهو الظاهر من حاله

والكلام فيما اذا انكر الراوي ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذاك ولان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ممنوع لجواز
ان يكون سهوا او نسيانا ولا يكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا رضي الله عنه قال
لعمر رضي الله عنه اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فذكرت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر رضي الله عنه
فلم يقبل قوله ووجه التمسك بهذا ان عمارا كان عدلا فالمانع من القبول انما هو عدم تذكر
عمر وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا
ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري رضي الله عنهما
فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في بدئه
شهد ابي قاضي انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي ولكن ان كان من الصحابي رضي الله تعالى عنه
يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يختص ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفي
عمر رضي الله عنه كان سياسة ولذلك لم يجلد وانه حلف والله لا انفي ابدا حين سمع لحوق
الرجل بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف على تركه وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما
لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة فتحمل
على الخفاء عليه واذا كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة
اصل في كل مسلم فلا تترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل
لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك

يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وكثرة الحديث في الصغر والاستكثار من فروع
الفقه ونحو ذلك نطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام فصل في محل الخبر اي
الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي العبادات
او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرائط فاذا اخبر الواحد
العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى
لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
اذ في كثير من الاحوال لا يحضر العدول عند الماء ففي اشتراط العدالة في الخبر عنه حرج
فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف
امر الحديث فان الذين يتلقون العلم الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق
والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا تقبل في الديانات
اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء او نجاسته وكذا
اي العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم
ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل
فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة
كحرمة الضرب الثابتة بدلالة وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد
ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندهما لا تثبت لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بالشبهات

بها واما ما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة
والحد يندرئ بها واما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه ذلك
ثبوتها بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فيثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
واما ثبوتها بالخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة و
والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن
عن كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق المعصومة عن الثبوت
بدون التعب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة تأكيد بالشهادة ومالا فطر
لها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت بخبر
الواحد بشرط التمييز دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة فيها فان في اشتراط البلوغ او الاسلام
او العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال
والعدول من المسلمين لا ينتصبون دائما للمعاملات الجسيمة فضلا لاجل الغير بخلاف
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة فقد يسع ان يأمر الطهارة والنجاسة لكنه يتيمم
يلقيه من جهة العدول هذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل فيها
وذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه
الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام و

حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر الماذون وفسخ الشريك لما ذكرنا
انفا وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل
على العقد يفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ ليس بالزام فان كان
المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد او
العدالة على الاصح رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام ثم تعين بعد
رجوع سائر الشرائط اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور
في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة
عنده واما عندهما فلا يشترط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي وانه قلما
يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة في غيرها فكثيرة الوقوع
وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الغرم في الاولين اشد فصل في افعاله
صلى الله عليه وسلم يعني الافعال التي تكون عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو محرم رخصة
كنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومباح ومستحب
وواجب وفرض النوع سهوا والمنع في الصلاة والحج وغير المقتدى به وهو اما مخصوص
به او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها او صادر عنه عن غفلة كالذي
ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد ان ينبه على هذا القسم اي غير
المقتدى به فعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من
الاطلاق خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض لتحقق
بصفته ولا يحصل المتابعة الا بالاتيان على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم

صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه بتلك الصفة والا اي
وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان
يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر
الا ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه بعث
ليقتدى بافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب
النبوة فالاتباع لازم حتى يقوم دليل الخصوص عنه من الاختصاص وكونه زلة او سهوا او
عن غفلة ونعني في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل وما وضح له
باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب ويسمى هذا خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة
بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل
ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والامام السرخسي
ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه
خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي هو الظاهر ولان الاجتهاد
يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن الاجتهاد ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند
البعض له العمل بهما مطلقا والحق عندنا انه عليه السلام مامور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل
بالرأي لعموم امر الاعتبار لقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب الاجتهاد عليه السلام والحكم

داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره
صاحب الكشاف والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولانه قال بالرأي وقد ورد
عنه عليه السلام حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية
قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل
منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بالماء الحديث
روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك لكن فيهما اي فيما بين القضيتين مجال ان يقال انه عليه السلام علمه
بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا تقريبا الى الفهم ولانه عليه السلام
عالم بعلل النصوص فيلزمه العمل بصورة النوع الذي يوجد فيه العلة فذلك بالاجتهاد
ولانه عليه السلام شاور اصحابه رضوان الله عليهم في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر
برأي ابي بكر رضي الله عنه حيث قال هم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب
عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الرأي عنده عليه السلام
فخير اصحابه رضي الله عنهم فاخذوا الفداء فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احدا
بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
وافل لشوكتهم روي انه عليه السلام قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ
لانهما اشارا بالاثخان وللاية تاويلات اخر نذكر في باب الاجتهاد باذن الله تعالى

ومثل ذلك كثير منها ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاز له عليه السلام العمل برأي الغير فرأيه اولى لانه اقوى وجها و عليه السلام لا يقر على الخطأ لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل القرار عليه ولما كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بذلك وحيا لانقطاع الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده ولقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص اي الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الكل تبع للاول كلوط لابراهيم وهارون لموسى عليهم السلام كما كان في المكان اي كما كان الاصل فيها الخصوص بالمكان لشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم في قومه وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل بها على انه شريعة نبينا محمد عليه السلام ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا يتبين ان كل رسول المتقدم بعث الناس فيكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ونقل مخصوص لنبينا فيصح ما ذكر له العامة وما ذكروه غير مختص بالاول بل في الجميع تدل

ذكر ما في التورية اي الشرع وما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يتعبد به ويكون مغيرا لا مصدقا فتدارك دفعه بقوله والنسخ ليس بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم في انه انتهت ارتفع ولم يبق لنا الاتباع لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عليه السلام والمذهب عندنا انه يلزمنا ما سبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في منع المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي عليه السلام او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح مم وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره علما اي فوض الحكم الى رأيه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وهذا اي التفويض جائز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة لقوله عليه السلام بعدما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعته ما قتلته اي لو سمعت شعرها ما قتلت اباها وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله تعالى ما ترك القتل ولو سمع شعرها الفقرة وقوله عليه السلام في جواب الاقرع بن حابس حين قال عليه السلام يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع الكل عام لو قلت نعم لوجبت وهذا ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته عليه السلام ونظائرها منها ان النبي عليه السلام قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى

خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام
الا الاذخر وهذا ايضا يدل على التفويض الى رأيه عليه السلام وقالوا في جواب ما ذكر لعلها
اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبتت بنصوص تحتمل الاستثناء مثل ان اوحى
اليه قبل قول النفر انه لا الا ان تشد ابنتي في جاز لك ابعاده واوحى اليه ان اكتب
الحج على الناس مرة الا ان يسأل عنه الاقرع فانه جاز لك ان تقول كل سنة دفعا
عن نظائرها وكذا يحتمل ان يكون استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من
البعد وتوقف الشيخ في هذه المسئلة لانه لم يطلع على ما يصلح دليلا على شيء من
الطرفين والظاهر من سؤال عثمان رضي الله عنه وجواب الرسول عليه السلام في تقسيم
ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال لما قسم رسول الله عليه السلام
سهم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيته انا وعثمان رسول الله عليه السلام
فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ارأيت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد شمس وابن نوفل وانما نحن وهم
منك بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما بنو
هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه ولولا اعتقاد عثمان وجبير رضي الله عنهما ان
التقسيم منه عليه السلام لما ساغ لهما السؤال ولو خطّاهما في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره
عليه السلام بالسكوت عن بيانه فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا
مسلمين اي مقررين مثل سكوت ابن عباس رضي الله عنهما في مسئلة العول ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الاختلاف بينهم ولم يعمل فيما ثبت بالخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشيخ لا يجب لانه لما

لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين وهم سواء فكان الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا
كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج للعلامة قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لم يقل بعموم لان الاحتجاج بعدم تقيد الاعتبار بعدم مخالفة
الصحابي لا بعدم اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم
يحتمل الخطأ بعاهذا على رأي المخطئة واما على رأي المصوبة وهم عامة الاشعرية و
الباقلاني والغزالي والمزني واكثر من المعتزلة فلان الاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطأ
اصلا وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وفي تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب ان قولهم
السماع من حضرة الرسالة او اجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد
النصوص ولانهم اختصوا بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وبالكون في خير
القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة لقوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر هذا على ما ذكر في شروح المنهاج وفي اصول البزدوي
ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ومن تابعهم وعند الكرخي
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والكذب منتف فيتعين
به بذلك لان القول بالرأي منهم سهو والمجتهد قد يخطئ والسهو مسلكه في الاجتهاد
اقتدوا جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان يقلد بعض الصحابة بعضها بعضا وا
وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي

واما التابعي فلا خلاف في انه لا يترك الصحابي بقوله واما الخلاف في انه هل يعتد به في
اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا
يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى والحكم
بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم فيما يبتني على الاجتهاد والرأي ثم الاجماع لا ينعقد
مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون
احد ممن يسوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا رضي الله عنهما
قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الرأي واما تقليده القضاء فلانه
روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح اقض بكتاب الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله
فان لم تجد فاجتهد رأيك وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم اليه وقضى عليه بخلاف رأيه
حيث رد شهادة الحسن رضي الله عنه وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي الله عنهما رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة
بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في عصر ظرف للاتفاق ومعناه زمان ما قل او كثر واطلق ابن
الحاجب وغيره الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحرب ونحوها
ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن
الخصوص الى العموم والا فلا معنى للوجوب على امر ديني اجتهادي لا يجب تحصيل ما لم يكن
قيل تحقق هذا غير الاثني والديني القطعي من العقلي والحسي والظني من الحسي الا كالخبر الذي
يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذي
يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه ما في الاحكام ومن قيده بالشرعي اراد

ما لا يدرك لولا خطاب الشرع لم يصب والبحث هنا في الامور الاول ركنه وهو الاتفاق
والعزيمة فيه ان يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم
البعض او يعمل ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل
الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون حجة وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام
من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة
في مال فضل عنده واشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي
رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى حديثا في ذلك
فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه
السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت
فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي
رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه الى ان
سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما حين اظهر الخلاف في مسئلة
العول بعد موت عمر رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول في شرع
الفرائض هلا انكرته في زمن عمر رضي الله عنه فقال هبته قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه
مهيبا فهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الا انه يقتضي
عصر عمر رضي الله عنه على انه كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة رضي الله عنهم
وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتأمل وغيره
من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا واعظم
قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد

اي العادة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام
والعدول لم يبق في الصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لانهم يتهمون بذلك فاما على انه
فاما سكت من اعتبار شرط انقراض العصر عن السكوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك
جائز لعظيم الذنب وحديث ابن عباس رضي الله عنه غير صحيح ولقد حسن من قال ومن كان
الناس في تقية من عمر رضي الله عنه في اظهار الحق مع قوله عليه السلام انما دار الحق مع عمر حيث كان
اليمين ويسرع بالرجوع للحق من غيره ولما شرط مضي مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه
قد يكون متأملا واما احتمال ان يكون السكوت لامر اخر فقد مر انه لا وجه له اذ فيه حيث
قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعذر في رخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف
مسئلة اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حادثة على قولين او اقاويل محصورة يكون
اجماعا على نفي قول اخر عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث قولا
اخر برأيه وكذا في قول الصحابة عند بعض مشائخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب له ذلك
وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل ولا بد من مثال ما ذكر انهم اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعند البعض هي الكيل والوزن مع الجنس وعند البعض الطعم والجنس شرط
محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار والنقد مع الجنس فالقول بان
العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض
للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول

بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمس فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل ثالث لم يقل
به احد واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض الوجوب غسل المخرج فقط
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم او الوجوب قول ثالث
لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعنده
اي الشافعي اللمس ناقض دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد
وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا
يسمى اجماعا مركبا فيما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي
الجد مع الاخوة باتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل
الباقية فان في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع وكون
مثل هذا مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا في خلافية ان يوافقه في سائر
الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رضي الله عنه في ان عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان ولم يقل احد
بان المجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع ابن مسعود رضي الله عنه وغيره
اما عنده فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان تحصى
وبالجملة التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر
المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان ام لا

ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث
مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل وعدم القول
بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل
حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه لا لانا نعلم ثبوت [illegible] لين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء
من الثلثين مما يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر
بالعكس وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة
ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد
من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية
في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
ويكون تعلق الحكم في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه
الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق
القولين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد
واما مسئلة الربوا فلانه لا يخفى ان القول الرابع انما كان قولا بعدم اعتبار الجنس ١٠٩
مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
وهذا كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الصبا لا يخلو من ان يكون ثابتا
اولا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي اتفاقا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه
والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي

لكن بعد الزام الخصم بما يدل على انه لا يقول بصحة العدمين واعلم ان الضابط في تمييز
صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا
في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا
في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وبعد تقرير الضابط لا بد
من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان
فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد
يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد
شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما
اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين فان كان الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة [illegible] فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما
ونفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث
باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني
عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل
المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب
احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب
شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما

جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا الحكم بانه اذا اشترك
القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه
واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه محلا متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين
انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم
ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المرأة وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله
لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين
وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم القائل
بالفصل والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب
والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ
ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى
الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون
اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة
بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا
ويحتمل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبيين ان ليس المراد
بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبيانه ان الاشتراك فيه فان كلاهما
جائز عندنا والاول جائز دون الثاني عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم
جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح وبيع الشرط فان
يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق

عليه فالقول بافادتهما الملك او افادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية
البيان ليس فيه ورد وعناد واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وانه
ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق ويسقط العدالة بالتعصب والسفه
يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه اذا كان وافر العقل عالما بقبح
ما يلتزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التامل ولا الجنون وهو عدم
المبالاة فالمعنى الاجنبي من يعلم الناس الجهل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي
اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد كنقل القران و[illegible]
الشرائع دخلوا في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس
لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بناء على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم
الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام التقول عنه فالمخالف
فيه يكفر لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الى الراي اي لا يكون سنده موجبا للقطع
بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة
بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل المعنى
انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
رضي الله عنهم لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانهم صحبوه وسمعوا منه وعلموا التنزيل والتاويل والبعض بعترته عليه السلام لطهارتهم عن
الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء

رجح البعض باهل المدينة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث قلنا
هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب اختصاصه بشيء من هذا
ولانسلم ان الخطاء الاجتهادي خبث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فان
بقي احد من اهله لا يكون الكل اجماعا وربما كان خلف الصحابة رضي الله عنهم والحق في
واحد في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي رحمه الله وقال فخر
الاسلام والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا
له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
للصحابة رضي الله عنهم في زوج وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم
يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة قول
ابن عباس رضي الله عنهما في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضي الله عنهم لم
يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو اهله مطلقا احتراز
عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلال فان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل
من الامة الذي يتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة واما الثاني ففي
شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا اي جميع من
هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم
عن ذلك وفائدته ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ثمة وعند القائلين بهذا
ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق

الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه
اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
من الاجماع المتاخر لان قول المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان
في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض السلف رضي الله عنهم والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة
الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان
وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز
بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ينفذ
قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال
الامام فخر الاسلام والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا لان الدليل الذي دل على ان
اجماع اهل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل
هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد ولانه كان دليلا لكنهم
تبع لانه حدث دليل اخر وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المتروك كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم
التضليل ان اريد به ما نسب اليه من الضلال الخطاء في الدليل وارتد فيه اي فيما
ذكر من لزوم التضليل ان اريد به الخطاء في الحكم لان الحق واحد فبعد الاجماع
لابد من الضلال واما الرابع فهو حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ
الحكم الاصلي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام
وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم
يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق اذا كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة

نحو العبد ذات الجنس والا فان فقد القيد الاول فلا كمعز جاحد فان نعدد بحق فيه خلاف
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية ومن يشاقق الرسول واخره نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يحسن
ضم الاولى وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم
اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير
سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق
الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل ان كان هو
القياس دخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه او القياس ايضا مستند الى نص
فيلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة
العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من
جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار
وهو قوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية تستلزم الحقيقة فيما اجمعوا لانه لو لم يكن
حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا
تكون خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي على المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء
يكون ذلك الشيء معروفا واذا اجمعوا على النهي عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فثبت
ان اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ومنه قوله تعالى
قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد منها فيتعين

المجموع وفيه نظر وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل
الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة
تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع
هي العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على
ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية
وما ذكر من اخبار الآحاد لم يكن متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه والاجماع
دليل قاطع فلا بد له من دليل قطعي الدلالة واستدل عليه سندا وجه تفصيل الدليل
ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك
ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين صريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح
اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين
الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة
على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على
البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا لحكم وحجة
عليه فيجب اتباعه لان آية الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير ولقائل
ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي
كل عصر لجواز ان يكون الحكم للتدريج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين

في عصر من قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التفصيل على قواعد العقائد والتوقيف على
اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن وكذا قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة
فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا قومهم به يجب قبوله فاتفاقهم
صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا ولقائل ان يقول هذا لا يفيد
الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان
يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر
والثالث ان قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان
كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا
غيرهم من الحكام يجب عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يبق للسؤال
فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه ما
يرد على الثاني والرابع ان قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه
لا يقع في كل قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الله
الى الايمان او كثيرا ما يقع الخطأ لجماعة العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال الذي كان ناشئا
الا عن الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا
على اي عصر لا ان الاتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين

من عصر والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها
يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس
المزكاة هي المتزينة بالعلم والعمل ولقائل ان يقول ليس معنى الالهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل صنو خير والاختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة
محمد صلى الله عليه وسلم في عصر والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد
اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا فاخبارهم يدل على انهم قد وصلوا
الى ما يدل على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب
وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور فبقي النقل
من الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة
قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواتر المعنى وما ذكر في كونه حجة خص الاجماع
لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع
اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر
مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل
ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب
ان يقال المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر
جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة رضي الله عنهم وهو بمنزلة الخبر
المشهور يضلل جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه فلذلك اي فيه

من الاختلاف لا الفصل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه
ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن
الثالث على حكم ثم وفيه خلاف من الصحابة رضي الله عنهم ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم
على خلافه وهذا من قبيل تبدل الرأي كما في رجوع المجتهد المخصوص عما قاس لا لان
لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ومن قال في ذلك انه يجوز ان ينتهي
مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع بالاجماع على خلافه وما قال
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك
واما الخامس ففي السند وانما ذكر جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في انهما ليس في الاول
سبب لثبوت الاجماع ولكن سبب لظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس
كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد
من قطعي فلا ينعقد الا على قطعي فلما اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون
الاجماع لغوا لكونه حجة ليس من قبل سنده بل لعينه كرامة لهذه الامة واستدامة
لاحكام الشرع اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا لانه لا يثبت حكما ولا
يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي واما النقل فكما ذكرنا
في السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة ركن الرابع في
القياس هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع بالاصل في علة الحكم ولهذا
ما ذكرناه وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس بعلة متحدة

بحسب النوع لانه ذكر مجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في
الفرع فلا يكون التعليل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال فخر الاسلام
ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له
في حكمه بوجوده فيه ثم قال الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة اي العلم
بها ركن والتعدية حكمه وذلك اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين علة حكم
الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان
اثباته فيه متعلق بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجا عن العلة ودلالة ثبت الحكم
في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في
الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اي اذا ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع
كذا فالمراد باثبات الحكم بهذا المعنى لانه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص
او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه
فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها بمعنى انه ليس للعقل
حمل النظير على النظير وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لم لقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء لا امتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او امتناعه سمعا كما ذهب
اليه داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله لكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب
فلا حاجة الى القياس وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة

المشهورة بانّ قوله والاجنبية مجرور معطوف على ورثته فيكون المعنى ولا رطب ولا يابس
من ورثة الا يعلمها فلا استدلال ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل
ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في الكتاب
معنى وان لم يكن لفظا فيه وهذا بناء على كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم
ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين مكررا لقوله الا يعلمها الله
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس
لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال وان يعمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية حكمي
وقد ذهبوا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الاية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه عليه السلام متلوا كان او غير متلو محرما باق على
الاصلية وقيل انما دل على العمل بالاصل فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشرع
وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع فلا
شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال
الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف في حقه تعالى فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت
بما فيه شبهة كالشهادات للعجز عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به
المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات من اعداد الركعات
المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها كامر الحرب وقيم المتلفات ونحوها جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت
بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالنوع المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق

العباد وهي يدرك بالحس او العقل واما المنع عن العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون
من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس واما بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا
وكذا امر القبلة يدرك بالحس او العقل اما بالسير او بمحاذاة الكواكب ونحوهما ولنا الاعتبار
المستفاد من قوله تعالى فاعتبروا المحمول على الاتعاظ بالنوع الكامل وهو ان يدل عليه سياق الكلام
فلا يدل على كون القياس حجة دون سابقه وسياقه وهم في الامر المحمول على الاتعاظ لا يجوز القياس
فيه بالاتفاق ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
بان يحكم عليه بحكمه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوروده هذا الخطاب فيه فانه يسمى
الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي لان
ان سوق الاية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة ... مستعملا
الاعتبار هو الاتعاظ ولا يسمى به القياس لغة فلا ثبوت له بها ولكن يثبت القياس
دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب
عليه مثل ذلك الجزاء ولا دخل لها للتعليل على قوله فاعتبروا وجعل القضية المذكورة
قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لها باعتبار قضية كلية ...
بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها وكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من علم اهل
يكون دلالة نص لا اشارة فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة
بلا خلاف فاما الحكم الاصلي من القياس الذي يتوقف على العلة بالاستنباط والاجتهاد ونظيره
اي نظير القياس لابد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة

رد لحجة السابق ذكره

رد لصاحب التوضيح في قوله الا في كتاب الله

قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب
والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله تعالى فرهان مقبوضة الى
القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي ذاته كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا اي لتكن هذه الحالة شرطا
والمراد بالمثل المساواة في القدر المتحد في الجنس في قدر الشي مسلم لانه رد الى كيلا بكيل
ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض بحكم النص وجوب
المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات ثابت
اعتبرناها بالحنطة والذهب والفضة حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا
وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب
الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده
فيثبت في غيره دلالة والحديث المذكور من الخبر التي ثبت بها الاصول وقد روينا
ما هو قياس عن النبي عليه السلام في اخر كتاب السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين وحديث قبلة الصائم اي بالقياس وعمل الصحابة رضي الله عنهم وظاهر انهم
فيه اشهر من ان يخفى انما ذكر على وجه التابيد دون الاستقلال في الاستدلال لان خبر
معاذ عليه السلام فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما روي في شجاعة علي رضي الله عنه وجود
حاتم الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم يجعل
دليلا مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون

الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيع باللفظ والثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى
والحكم في المقيس من قبيل الثاني وفي ذمهم اي العمل بالقياس تعظيم ما انكرت العمل
لفظا او معنى حيث اعتبر نظيره للمقيس عليه وعنايته المقيس والام منكرو القياس فانهم
حملوا اسلطم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه والانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل
على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والتمسك بالاصل اي باستصحاب لا يجري في
الاثبات اما بال في الاثبات لانه يجدي في الرفع فانه حجة فيه فانا نقطع بتغير
الاحكام كوجوبه وعدم تحريم من نبي مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الوجود
هو الوجود حتى يظهر دليل العدم وقيل لا احد ليس مرادا اي بالتمسك بالاصل بل هو
امر بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته
يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم قوله والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة وهو يقرب في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك
بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها [illegible] واي شروط القياس
وله شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص
دال على الاختصاص فالشرط الاول كشهادة خزيمة رضي الله عنه والاحكام المخصوصة
بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن القياس
هذا الشرط الثاني وهو العدول عن القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي
لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي عن طريقه

المسلوك كالأكل ناسيا فإنه ينافي ركن الصوم وهو مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف وإذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الأكل
خطأ على الأكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد الصوم فيهما بالقياس على الأكل
بل بدلالة النص للعلم بأن بقاء الصوم في الأكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار
خصوصية الأكل وكتقوم المنافع في الإجارة فإنه أيضا مستثنى عن سنن القياس لأنه
أي التقوم يعتمد الإحراز وهو يعتمد البقاء للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم لكن
يثبت في الإجارة بالنص فلا يقاس تقومها في الغصب على تقومها في الإجارة وجعل
فخر الإسلام هذا القسم من قبيل كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل الشرط
مغن عن الأول في التحقيق لكونه من قبيله على ما ذكر الإمام وأن يكون الحكم المتعدى حكما
شرعيا لأن المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط الثاني مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا بأحد الأصول الثلاثة أي الكتاب والسنة والإجماع لا بالقياس فذكروا لفظ
والأبطل أحدهما لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع من غير تغيير أي لا يتغير في الفرع حكم
الأصل من الإطلاق والتقييد وغير ذلك إلى فرع متعلق بمجرد وأن يكون المتعدى حكما مما
ذكر متعد إلى الفرع هو نظيره أي نظير الأصل ولا نص فيه أي الفرع والمراد نص قطعي
ينسد به باب الاجتهاد وإلا فالمعتمد أو عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة
بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة في صحته لأنه من باب الحقيقة والمجاز
ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لأن اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا في مطلق
القياس إذ لا صحة له وذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على سائر الأشربة لأنه إن أطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه أي في جواز ذلك عند

وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع إرادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد إلا إذا أريد بعموم المجاز وإن
أطلق حقيقة فلا بد من وضع آخر ولا وضع هنا وكذا الزنا واللواطة وإلحاق
اللائط بالزاني في إيجاب الحد عندهما فإنما هو بدلالة النص وكذا إيجاب الحد بغير الخمر
من المسكرات ولا إيجاب الذمي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من
غير تغيير لأن الحكم في الأصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة وفي الذمي حرمة مؤبدة
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وإنما يثبت الحرمة في بيع القليل بغير وبيع
الدقيق بالحنطة مع أن حرمتها لا تنتهي بالكيل لأن بطلان الانتهاء بالكيل إنما حصل
من فعل العبد وهو القلي والطحن لا بإثبات الشرع فإن الشرع إنما أثبتها متناهية بالكيل
كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فإنه لو جعل العدديات حرمة
مطلقة وهي في الأصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة بعدم
التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لأنه في الأصل إنما هو بالكيل أو الوزن
وهي ليست بمكيلة ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ
على الناسي في عدم الإفطار تفريع على قوله إلى فرع هو نظيره لأنه ليس نظيره لأن عذره
دون عذر النسيان لأن النسيان أمر جبلي لا اختيار له عليه بخلاف الخطأ فإنه يمكن
الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح إن كان في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص
فيه قطعي ولأنه إنما قيد به لأن النص القطعي ولا دليل وما أول بالقياس متبوع
إنما قيد به لأن أمر القياس يقدم على خبر الواحد إذا كان في رواته قصور بأن كان
الراوي غير عدل أو غير موثوق بالفقه لا نسخ لأنه لا اجتهاد وأما ما قيل لأنه إن كان

موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل فهو مردود اما اولا فلان الكلام في
عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال
الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا
فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة
واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه على
القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام
جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك تغيير للحكم
الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل
يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياسا
على المؤجل يخالف قوله صلى الله عليه وسلم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وانه لم يعد اي لم
يعد نفس الحكم الى الفرع كما في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث
بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه
وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة
القدرة وجعل خلفا عنها ليمكن تحصيله في الاجل وهنا اي في السلم الحال على
السلم المؤجل سقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه لكنه يغير لذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم في
خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غيرتم
النص الدال على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الاية في
صرفها الى صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين اي قلتم ان
العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
الة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعين الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا
يحتاج اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عدد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع
الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة في الصورتين
غيرتم حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تعالى وربك فكبر في جواز غير
لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم نحو
الله اجل وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء
في ازالة النجاسة بغير الماء قلنا في الجواب عن الاول المراد بالسوية المشروطة بقوله عليه السلام
الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يتناول القليل وفي الجواب
عن الثاني ان التعليل في دفع القيم تغيير للنص الدال على وجوب عين شاة مثلا اذا كان في
الاصل فهو انه واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالى فلا يجب للفقير ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة

ارزاقهم لقوله تعالى ما اعلى الله رزقها وهي بمحلها لا تندفع بشيء من ذلك مثلا فلا بد من جواز
دفع القيمة لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع اختلاف حوائجهم في
مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة ثابت بدلالة النص لا بالتعليل فكيف
ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة ثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال ثابت بدلالة النص و
سقوط الشاة الواجبة صالحا للصرف الى الفقير ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعلى
هذا الحكم بالتعليل اي بحاجة الفقير الا انه تعدى الحكم الى القيمة وليس فيه تغيير النص الا بل التغيير
في الحكم الاول فيما ثبت بالنص لا بالتعليل فصار تغيير النص مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو
الشاة دون ما تكون في الجواب عن الثالث وذكر الاصناف لبيان المصارف واللام للاختصاص
والدال عليه ان الاصناف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم لانهم
الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى جميعهم او الى بعضهم لا لغير كون الكل مصارف
لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص لآخر لو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة
الجمع لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه يلزم ان يكون المنهي عنه جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين فهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات
على جميع الفقراء ذلك لا يجب بالاجماع وحدة من الصنفين المذكورين واذا كان المراد الجنس
فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فلا يجب التوزيع في
الجواب عن الرابع والتكبير تعظيم الله تعالى فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر
لفظ افعل يكون في حكم المنصوص كلا مدخل للوزن والله تعالى الذي بينهم بطريق الآثار
من بعض الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لانهما مورد في قوله تعالى
وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف وذلك الجواب عن الخامس في استعمال الماء لازالة

النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة
من الثوب او العائط وكون الماء ازالة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه
مزيلا ينقض طهارة المحل وعدم تنجس الازالة بالملاقاة والا حصلت الازالة فيجوز الازالة
بكل ما يصلح لها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم يتعلق بالماء لجهة
اذ لو كان للازالة لوجب ان يذكر في رفع الحدث جميع المائعات المزيلة تدارك دفع
بقوله وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال
المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا تنجس حقيقة ومن شرط القياس
كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا يقال ان يزيله امر غير
معقول في فعل التنجس وهو ان في تلك الامر الغير المعقول انه لا ينجس كل ما يصل اليه الماء
الخبث باول الملاقاة وقوله لا ينجس اي لنفي الشمول لا لشمول النفي ولان الماء
مطهر طبعا فهذا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوله اذا لم
دسومة نفوذه وسهولة خروجه فيزول الخبث كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغير
كالخل مثلا مائع يزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقولية
ثبوتا وزوالا واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية
فيما احدث في فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل
فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله
مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قيل المعرف له
ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة
بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده

او وجود كالاذان للصلوة والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة
فيه لا ايجابي وليس بجامع لخروج المستنبطة لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف
متأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور
لانا نقول ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم
الفرع فلا دور وقيل العلة المؤثر والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
وما تيره في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث وجوابه ان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتوثر
ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الخارجي بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجود
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب القصاص لمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق انه علة عندهم بل
والا لكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول
به احد وقيل العلة الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة اي مصلحة
مقصودة للشارع في شرع الحكم والمراد باشتمالها عليها ان ترتيب الحكم عليها محصله
للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان لا تتصور اشتمالها على الحكمة
الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي للعباد او دفع ضرر عنهم وهذا مبني
على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء

محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجواب الحجة
ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتهما واستعارة لام التعليل للعاقبة
شايعة في كلام الله تعالى وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وحقيقة التعليل في افعاله تعالى
تفضي الى النقص في ما علمه تعالى عن ذلك كما تقرر في موضعه ان العلة الغائية مما تستكمل به
الفاعل لاجلها وكون العلة بهذا المعنى تسمى مناسبة فالوصف المناسب ما لجلب نفع للعباد او دفع
ضرر عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما مصلحة دينية كرياضة النفس في تهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها
او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص في النفس وحد الزنا والحد وحد المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة الكاد والاسكار
واما الحاجة اليها لا ضرورية كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية ولا حاجية بل الحاجة الى الكمال
للتحبب كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يجانسها واما
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن
حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل فرد لخفائها
كالرخص فان المشقة امر لا ينضبط ويختلف بالاحوال والاشخاص وعدم انضباطها
في التجارة فانه غير ظاهر فينضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة بل في العسر

في الجنس يضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجود
اي وجود الحكم عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة
دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة كالحكمة هنا دفع الضرر وهو لا يتحقق الا وان
يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم
نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست
مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية
ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض
محتمل لان كل وصف عند المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من
دليل يرجح البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع من التعليل كما
نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لذا اي للتعليل ولا يمكن
التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم
بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي الى
الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن القول المذكور اي نعم النص

موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجب فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات
الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي
هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع
القياس وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف
المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا
لا نم ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل
وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد
استخراج علته معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر هو
ان الاصل في النصوص التعليل الا انه يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك ليدفع بهذا
الاحتمال نظيره اي نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي وجوب
من باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه لانه لو وجب التماثل لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع
الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان
للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقود الى غيرها حتى لا
يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط التقابض عنده في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في

كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم لزوم التسلسل واستغنا بعض
التعليلات عن ان يكون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي الى نص او اجماع دفعا للتسلسل
يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في النقدين عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من ثبات
كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار انه نوع اعتبر جنسه في حكم وهو الزكوة
حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عندنا وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا
فان الكيل ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وقد مر وصفنا علته في
في فصل الاستحسان واسما اي اسم جنس مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون
حكما شرعيا كقوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقاس النبي عليه السلام اداء
الحج من الاب على اداء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي
لان الدين لزوم حق في الذمة وتعليل في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز
بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي
وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وكذا
من صفتين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما او غير مركب وهذا ظاهر وامثلته
كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا
وعند الشافعي يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليها
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطا اما

اذا كانت منصوصة فيجوز تعليلها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان
الاصل معقول المعنى اولا وسواء عليك ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس
بيان لمية احكام الله تعالى فبقي بيان اللمية بالمرة على الامتناع حتى يرد بها نص
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب
الى القبول باعتبار بيان لميته ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وذكر
لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه و
اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان الى القبول وزيادة
الاطمينان بالاحكام والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في
الغير لا على التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعد مذهب
الحنفية فيها توهما منهم ان الحق ان يعكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في
الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير
صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل
على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التاثير عندنا وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او ترتب الحكم
على وفقه فاذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة
الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان

الفرع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد
النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا
الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده
وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفا قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
ان القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لعلية
الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية
الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فيثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر وفيه نظر لانه لا تزاحم
في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة وذات متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصر مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع
او في الاصل كقولنا في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا نسلم لان هذا الوصف غير موجود في الاصل
فان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الفرع فانه يعتق بمجرد الملك
وكقولنا ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي
اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فبطل الحاق التعليق
لعدم الجامع او ثبت علة على قول اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اذا قتل

وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص
من السيد والوارث لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف [illegible] بمعنى المصاحبة
وليست صالحة للتعليل لعدم صحة الحكم يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقوله مكاتب يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اذا ادى بعض البدل عوضا مانع من جواز
التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع انما تثبت العلة بامور اولها النص
الصريح وهو ما دل بوضعه على العلية بلا احتمال غيرها كيلا يكون دولة لعل اصل النفي دولة
بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى
فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا وكذا او ايما وهو يلزم
من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف وكلام الشارع بالفاء في احدهما كان الفاء
من الحكم والوصف ففي الحكم كقوله الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا او في الوصف نحو قوله عليه السلام
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل قطعا كاللام لفظا انه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي
نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور او يترتب الحكم
على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو واقعت
امراتي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة كانه قال واقعت فاعتق او كونه
يجب لو لم يكن علة لم يفد كقوله انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا
وقعت بين الجملتين تكون تعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء ونظائره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تنبئ موقع
الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل

وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي بعدها الى طلب ثم ترد فيها وسائل عنها
ودلالة الجواب على العلية بالايماء لا بالصريح قيل فاما ان يكون الفاء في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون تقديره لانه والحد عند الاياد وفيه نظر لان ضد اللام انما يكون من ان المفتوحة
لا من المكسورة ونحو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم
بين شيئين بذكر وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس
والراجل بذكر وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المذكورين او
بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين ومع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون والعفو يكون علة السقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل
على ترتب الحكم على تلك الصفة وتعقيبه وانتفائه وانتفائها ونحو ما لا على كونها مناطا
للحكم فانه يمكن ان يكون المناط هيئة حرمة الصوم التي اشتمل عليه المواقعة وبلغة
والاستثناء لا يدل على العلية لكنا لا نرد هذا على المتمسكين بمسالك الايماء لانهم لا يدعون
انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلام
تمسكه وانما يدعي فيه الظن وظهور العلية فيما ذكر الا الاستبعاد في الغاية والاستثناء
سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع علم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا
يكون بها القياس جائز عندنا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل
اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان

فنقصد بهم بيان وجوده لا لانه النص على العلية سواء كان بالقياس او لم يكن وثابتا
بالاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال وثابتا
المناسبة وشرطها للملائمة في شرط اذ على المناسبة فلا بد ان يعتبر ما باعتبار ويكون
نصا منها وهو ان تكون على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع وكالملائم
كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي
الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة وكذا الحكم
في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو
الحكم الذي يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال في تعليل النبيذ بحرمة
كتعليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنسه اي الخلوة مع الخليع
في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا احمل حد الشرب على حد القذف فان عليا رضي الله عنه
في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون
واذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كان الملائم مؤثرا فالملائمة
كاهلية الشهادة والاثر كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الاخذ في التعليل
يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل

نوع لا يقبل اتفاقاً وهو ما لم يعتبر الشرع جنسه البعيد وهو كونه متضمناً لمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ما اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية
لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع
اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر
هنا الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين
وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة
برمي الترس قطعي وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي
وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كما اذا القي بعض اهل السفينة لنجاة البعض الا ان
يثبت بنص او اجماع اعتباره اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف ما جعل علة للحكم
ما هو المطلق بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان
السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير
اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتباراً في عدم فساد الصوم
كقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر
الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتباراً في جنس التخفيف وقد

تركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض الاربعة فيتخرج كالصغر فان للنوع
اعتباراً في جنس الولاية ولجنسه اعتباراً في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز
كالمجنون وقس عليه الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسماً واحد فيها مركب
من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركباً كذا قيل وفيه نظر
لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر القياس
اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه
وقد سمى البعض من ثم فعين الاول من الاربعة غريباً والثلثة الباقية ملائماً ثم لا بد في الحكم
بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
ليس في الكلام حذف وهو اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد لحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من غير عكس كلي اذ لا يلزم انه
كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة وهي اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم
واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شيء منها في الاصل
بدون وجود من الاخريين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد لا يوجدان معاً فالتعليل
بها اي بالاخريين بدونها اي بدون شيء منها في الاصل حجة ومقبول وعند البعض التعليل بهما
لا يقبل وعند البعض هو لغو قياس عند الامام السرخسي الاصح عندنا انه قياس على كل
حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه

وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا وان وجد
شهادة الاصل به دون التأثير اي غير الانواع الاربعة الدالة على التأثير لانها اعم من
الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز
وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون الجميع فيجوز ان
يكون من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فتجرد ذلك لا يلزم ان
يوجد بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تأثيره وهو على وجهين احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول
الاربعة غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم
لكن لما نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملائما لما اذا كان ملائما
فيقبل وانما اعتبر بالتأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي
فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشارع
او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع
واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم
او جنسه القريب على ما سبق في تفسير التأثير فممنوع ولم لا يكفي حصول الظن بوجود امر من
مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم كانت
الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان تأثير البعض من العلل المنقولة انما يدل على ان الا
المنقولة كلها مبنية على العلل معقولة المناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التأثير
بالتفسير المذكور ولا شك ان اكثر من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاصحاب البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل

المطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما بالاضافة للحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور
اولا وح يتم الاستدلال كقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر ولا يخفى ان الدم من العرق وهو النجاسة تأثيره في وجوب الطهارة وفي
عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارأيت
لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى
هذا قلنا مسح الرأس لا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى سقط غسل
محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر
علة للولاية بخلاف البكارة وانه كل صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثر
اي تأثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
وللمجيب عليه دفعهما ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي
النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان
يصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض
العلماء احتجوا اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاضرا لا يقبل وان كان
حاضرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي ردد فيها بالاجماع مثلا
فعبارة مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص
بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط اي ان يعلق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله

بالاجماع وهو ان يبتنى عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون
الفرع ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لم يتعرضوا لهذين اي لاثبات
التعليل في كل نص واثبات الحصر بالاجماع والنص فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الاجماع او السنة وبالدوران اي بدوران الحكم مع الوصف ويسمى هذا طردا
وزاد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص
في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اي للنص في التوضيح نظيره
ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب
فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث وجودا وعدما وانما تركه مثال قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب يعني ان النص
قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء ولا يحل
عند شغله بغير الغضب نحو جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب
اما بطريق المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء فجعل من حكم النص
المذكور مجاز الهم اي الهم المكلي بثبوت العلية بالدوران ان علل اما رث فلا حاجة
الى معنى يعقل فيه نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى
معنى يعقل العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط الى دينه والوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة والشرط
الوجود عند الوجود لا اي للعلية اتفاقا لان التخلف اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح
فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع سائغ شائع ثم العلة يعني ذلك الوصف

عند المانع بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به في يكون الوصف
جزء العلة فيكون معنى عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع
ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث بشيء خرج و
البدن والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام النوع الثالث بقوله وقيام
النص في الحالين ولا حكم له مما لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع
فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد الادلة الاربعة وانه اي غير مسلم في حديث
القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا بعد سكونه فلا يتم
انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يتضح ذلك لو وجد الغضب
بدون شغل القلب وهو ممنوع وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع
عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كما اذا
تعرف موجب للملك اي كونه علة لثبوت الملك ولا يجوز ان يعلل الحكم اثبتم بالبيع
عليته بمجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب القصاص عند ابي يوسف
ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم النساء
بالنص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة
الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد
مزية على النسيئة واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة ثابت بدلالة
النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص
وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا علينا ذكره صفة
بالرأي اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط

او صفة كالشهود في النكاح فهذا مثال اثبات الشرط لكونهم رجالاً او مختلطاً مثال اثبات
صفة الشرط ولا اثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر
مثال اثبات صفة الحكم لانه كله اي فيما ذكر نصب الشرع بالرأي ففي اثبات سبب او صفة اثبات
للشرع بالرأي وفي اثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال
لحكم الشرع ونسخ بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداءً نصب لاحكام الشرع بالرأي فلا
يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام عند الشافعي فان له اصلاً وهو الصرف وكجوازه اي لجواز البيع بدونه اي بدون
التقابض عندنا فان له اصلاً وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قال فخر
الاسلام وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في اصول واما اثبات الجملة اذا لم يوجد
في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به فلا مساغ لان يكون مراده ما
تقدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلاً وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل
في هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة لانه ان ثبت ان علتها المعنى فيصح التعليل
اي التعليل في ذلك الحكم بان يكون مؤثراً او ملائماً فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته بذلك الحكم لكن في هذه الامور لا اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى
المشترك وان لم يثبت غير ذلك المعنى المناسب والملائم فيه وهذا هو المختلف فيه من اثبات
العلة بالقياس ثم القياس جلي وخفي فالخفي يطلق عليه الاستحسان وهو دليل
نصاً كان او دليلاً اجماعاً او قياساً خفياً وقع في مقابلة قياس جلي الذي سبق

الى الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول
على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزاً بين القياسين واما
في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي
شائع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعاً وبعض الناس انكروه
ويرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلاً من الادلة المتفق عليها يقع
في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
من حيث المعنى واما التسمية فلا تصلح مرجعاً للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر
كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكر واحد اي للقياس الخفي قسمين
الاول ما قوي اثره اي تأثيره وان خفي والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو ما يقع
خفاؤها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه يرى صحته
في بادي الرأي ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللجلي اي ذكر القياس
الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان نخص الوجه القياس من حيث
وروده قوة ورجحاناً على وجه الاستحسان فالاول في ذلك اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره راجح على الاول هذا اي القسم الاول من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده
وخفي صحته راجح على الثاني وذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي
فساده فالاول هو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم طاهر استحساناً
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان

في مقابلة القسم الاول من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع
مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجدة
فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتأدى بالركوع فعملنا بالصحة الباطنة الخفية
في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا لله تعالى
مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذرع المسلم فيه فعند القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المبيع
بعد السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان
لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لان الذرع وصف لان زيادة
الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكنا عملنا بالقوة الباطنة للقياس
وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل فلما لم يكن دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين دل على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد الامام
الملكة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر
وقوته فعند التعارض فيه صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي
ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا
رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما
اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره فذا صحيح الظاهر والباطن وفاسده
ما صحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان والثانية
مردود في الاعتبار فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما

اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه والثانية اي الثاني من الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود في الاعتبار اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وذلك في صورتين
احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من
القياس والثانية ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فالظاهر في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحة اقوى ما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي اتحاد
النوع حتى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع
ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
قياسا كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان
امكن لانه لم يوجد تعارض القياس الاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد
جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد
ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فاذا كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد
هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع
تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض

بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان كذلك
قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل لانه لا
ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل
يتبين صحته او يتبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام ففي قوي الاثر وضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوي الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام
لكن باعتبار ذلك غير داخل فيها وتداخل الاقسام غير ضار فيما اذا قسم الشيء الى اقسام متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اما معرب او مبني وباعتبار
آخر اما متمكن او مبني والمستحسن بالقياس الخفي تعديته الى صورة اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر
والاجماع والضرورة لانه معدول به عن سنن القياس مثاله ان في الاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وهذا لانه لا يدعي شيئا حتى يكون
البائع ايضا منكرا فلذا قياس جلي على ما ذكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر
وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر
في المتن لانه فهم مما تقدم فيتعدى حكم التحالف الى الوارثين اي وارثي العاقدين
اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى المؤجر والمستأجر فانهما اذا اختلفا في مقدار الاجرة
قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا اذ الاجارة تحتمل الفسخ واما بعد القبض
فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر

شيئا والمراد بالترادّ رد المأخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا والله اعلم

فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون
باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة
للانتقاض فنوقض بالقليل الذي لم يسل من راس الجرح فيمنع الخروج لانه الانتقال
من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه
اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي
ان الحكم متخلف في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع
ملك بدله اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا للعين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو
بالنسبة الى العقل كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الواسطة
هنا اللفظ يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي
كقوله مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي
في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا انه تطهير حكمي غير معقول لان المسح وهو
الاخذ في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم
ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان
يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر الاسلام له امثلة كخروج النجس

علة لانتقاض ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فينتقض بحمل الصائل بعث انه لا يسقط عصمة الجمل
الصائل بالاجماع فقتل لاحياء روح المصول عليه فينتقض بالمنفي ضمانا خروج الشيء
موجود فيهما بدون الانتقاض في المدبر فانه لا يكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
في المدبر قال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام في الاولين
بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع كما هو تخصيص العلة وكذا لا نقول ح وفي
الثالث بالاتمام ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم
ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والضابط المنتزع من هذه الصورة
وهي اي الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاول صورة المخمصة والفرع
صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان للمعلل ادعى حكما حقيقيا لا يرتفع الا
بالعارض كالعصمة ههنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة ولبس الشارع وهو الحل
الصائل الا عارض وجد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض
لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان
فنوقض بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع للعصمة فيه ماله فاجاب فخر الاسلام
بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة
الحكم في صورة النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من صور الرفع بالحكم والظاهر انه لا حاجة لمنع
انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وانه حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان
فضلا عن التأثير ولكن ان يتكلف في ان يصير المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه

ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف وهو العلة ثابت فيه وعدم
منافاته العصمة وهو الحكم غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب
فخر الاسلام بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه بل عدم المنافاة ثابت لان
العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي وعدم المنافاة بين الشيئين
لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب اخر هذا
غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليست علة لعدم منافاته العصمة لثبوت
حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو النقض
اي الصلوة مع خروج النجس علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم
في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد النقض اي الصلوة مع خروج النجس ومع ذلك
لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالوصف وهو ان يقول الوصف التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان طهارة الحكم قد تنافي عن الفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه ان كان الخارج النجس حدثا ثم
اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في ذلك الخارج ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين انه يكون حدثا ويصير عفوا
عند الاستمرار كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان

ان النقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يتم دفعه الا بمنع احدهما اعلم
انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة من غير مانع وان وجد
المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة توجب والتخلف لمانع لهذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم عند وجود
المانع لعدم العلة لا لعدم جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختيار المتقدمين
والخلاف فيقبل الجدل ولهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان
التخصيص لم يقدح في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في علية الوصف والجواب بان
انه مخصوص عن القياس الجلي وان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع من ثبوت
الحكم وللمعلل قد يبين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل العقلية
فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع يمنع انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر اذ من ذاتها كما اذا قال بعت فلم يصب المحل
وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب
هو وجد فيه البيع والشرط داخل على الحكم دون السبب لذلك دخوله عليه اسهل من دخوله على
لانه يستلزم الدخول عليه وفي الكفس او من تمامه كما اذا اندمل بعد جراحه الكهم والمدد
وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم
الرضاء به عند عدم الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واندمل وبقي صاحب فراش له ومن
فان قلت ان اريد بالحكم القتل فالذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم في قلت بل المراد
الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم سرايته الى فالاندمال مانع من تمام الحكم وهو الحصول

المادة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب والحكم تماما لتمام الرضا لكن على تقدير العيب
يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم والتخصيص في الاول مبني لعدم وجود العلة فيها بخلاف
التسع الاخر ولذلك لم يقل المعدان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة وقيل
ان التخصيص في الالفاظ مجاز اي يستلزم له وهو من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا
لا نسلم ان التخصيص مطلقا يستلزم المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وذكر العسقي السبب
اقوى وهو الاجماع لا يكون تخصيصا لانه اي ان القياس ليس كلما لان من شرط
ان لا يعارضه دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا
العلة في التعليل وكلام وجوب التقييد اذ لم وجود العلة في النوع من غير تقييد بعدم المانع
كلها لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة فيحتاج الى
هذا التقييد وذا ب لانهم لما جعلوا العلل ذلك علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من
تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره
فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة لانه اي عدم المانع اما ركنها او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان علية النطق كما في العلل سواء استتر فيها
الحكم ام لا ومنع الاجماع على وجوب التقييد مطلقا بل مع شرائطها عدمها اي عدم العلة
قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اذا اريد به ما جعل للتقييد
بالشرط ونحوه علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق
او لنقصانه اي نقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها كالجارح بجنس
عدم الجرح علة للقصاص اي للقصاص الوضوء وهذا اي عدم الجرح معدوم في المعدود
فلا يكون علة وهذا اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة

ينقض بالنقض وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا يمتنع من ان يرجع اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه على ما افصح عنه بقوله ولا شك انه اذا ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه
نقض الوضع فيه نظر لان هذا مبني على طريق ظهور التاثير ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير
في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وبيان مثاله وعدم
العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجود
علة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث وعدم
الوصف وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو فاسد
لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء لغيره
وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض
ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يعتقد به لعدم قبول الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا انتفى
المشترك بين الاصل والفرع لانتفاء الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلية
فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن ان ثبت في الفرع ما يكفي لثبوت الحكم فيه يعتبر
ويكون فاسدا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي
ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا اصطلاح مخترع في المناظرة وهو ان كل كلام يكون في
نفسه صحيحا اي يكون بالحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اريد على سبيل الفرق لا يقبله الجدلي
توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده
كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله
فيرد ما قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمل فلم يتوجه

الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل في بيع الراهن ان كان حكم الاصل
هو البطلان فلا نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان هو التوقف
فلا في الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولنا في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ
فيقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه اذ في الخطأ على القتل لان المال جابر كامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلي فيورده
على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود بمعنى ان المال شرع
بدل القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما فيه من قصور الجناية بالخطأ لا
بوجوب المثل الكامل فوجب المال خلفا وفي الفرع وهو العمد الحكم عندنا شرع من احكامه
اي مزاحما للمال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنها الممانعة وهي منع مقدمة
الدليل اما مع السند او بدونه ثم بين ما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرته من الوصف
الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل
طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا وللمناظر عبثا فاحتاج المعلل الى اثبات الممانعة
في نفس الحجة الى اثباته بقوله احتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هذا اي الوصف الذي ذكرته وان كان صالحا للعلية
بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عمدا فلا يقتل بالحر كالمكاتب فيقول لا نسلم ان العلة في الاصل
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر
واما في شرط التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنها المعارضة قوله واعلم ان
للمعترض بعدما تم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الا تقسيم المعارضة وفيه تشبيه

على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والدفع يكون بعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته
بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بثبوت شهادة في المعارض
بايجاب بها وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض
دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه
سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع
السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين ويختلف الحكم بمنزلة السند له او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب ودل عليه الادلة
يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان
العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اقوى ان هذا الوصف
ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقريرا وتفسيرا فهذا قلب
وبغير زيادة وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين واما بدليل المعترض
على نقيض الحكم بعينه فقلب انما يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان
شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول
المعترض صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا اي في صوم رمضان

تعيين قبل الشروع في الصوم من الله تعالى وفي القضاء بتعيين بالشروع من جهة العبد
وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الرأس ركن فلا
يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا
دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا
مأخوذ من عكس الشيء رده على سننه على طريقة الاول كقوله في صلوة النفل عبادة
لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان
يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا
فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع مع
النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا
الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه
نظر لانه لا دليل هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان
المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض من هذا اي من العكس لانه اي حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه
وانه جاء المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم واثبات
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء مختلف في الصورتين ومن
شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق
شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع الاستواء بطريق
شمول الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل

وهو معارضة خالصة وهو ان المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت
حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المعترض
مسح فلا يسن تثليثه كالمسح في الخف وهذا اي الوجه الاول اي كذا نظيره قوله المسح ركن في الوضوء
ادنى الوجوه لانه صريح ما هو المقصود بالمعارضة وكونها في المعارضة الخالصة الثاني
يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها صغيرة فينكح كالتي لها اب لعلة
الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية
بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا
مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالتي مثال الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء
الزوج الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الاول ليس
صاحب فراش فلا يستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما اخر وهو نفي ثبوت النسب من الزوج الاول لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول
فاذا ثبتت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار مع
كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار لا يقال بل مع الحضور حقيقة النسب لان كون الولد منه امر غير متيقن
واما التي فيها معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب

انه من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه
لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر فالرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته
وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون اغلظ فجزاؤ
ها اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان
الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة
لرجم البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين
والتخلص عن هذا لا يريد بالتخلص الجواب عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده
ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما
على وجود الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه
اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الاستدلال من لزوم
المنذور على لزوم المشروع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وكذا الثيب الصغيرة
يولى عليها في انكاحها كما في مالها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح
وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية

شرعت للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء فلا نقول الولاية في المال
علة للولاية في النفس بل نقول كل منهما شرعا للحاجة فيكونان معا ويثبت فاذا
ثبت لاحدهما ثبت للاخرى وهذا ليس وان غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة
الرجم فلان الرجم والجلد ليس بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب لا في
شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على
وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والآخر ليس بسواء في القراءة لان
قراءة السورة ساقطة في الشفع الآخر وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما
ذكروا فلا يمكن دفع المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الترديد
في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها فالصحيح ليس فيها منع المناقضة فان اقام المعترض الدليل
على نفي علية ما اثبته المعلل لعلته وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تأثيره لانه ما ثبت
قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون ما عليه وصف آخر موجبا لزوال الظن لعلية وصف
المعلل مستقلا او ان اقام الدليل على علية شيء آخر فان كانت العلة مؤثرة لا تقبل عندنا
كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون قوبل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند البعض لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابدى علية وصف آخر يحتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت
العلة متعدية الى المجمع عليه لا يقبل كما نعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى
الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم
قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف

في غرض المعترض اعني الفرع عليه وصف المعلل وان تعدى اعني الى الاوصاف ادعى المعترض
عليته الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر لاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما
فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما
انتفى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثير
في فساد الآخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر فلا يجدي في دفع ما ذكروا ولا ينفع
لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر فصل في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت
عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما ليست مؤثرة
بتعرض للنقد والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية فهو اربعة انواع الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهو
يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر برفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولنا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فيقول المعترض يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو
الى البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان عبروا بان يسن تكراره
تثليثا نمنع ذلك في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب المسنون في اركان
التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الغسل
لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
وهنا اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على التكرار
بالتصريح فلا يلزم تغيير المشروع زيادة توضيح يكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون
التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى التقدير الثاني ممانعة

والتفصيل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فممنوع هذا في الاصل وكقوله
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم
تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فنقول نعم
لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف
الذي يدعي المعلل عليته في الاصل او في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل تعلقه
بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اردت المجازفة بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عند
تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيز
جائز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتها اي المجازفة بحسب المعيار فنخص بما يدخل
فيه اي في المعيار وهو لا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل
تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة في الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه
المسئلة اي مسئلة التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نم امكانها
في الفرع كما ذكرنا الان وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها غير متناهية فلا نم ذلك
لا نم في الصبرة لانهما اذا كيلا وتم فضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز وهذا اشارة
الى المنع الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول

ابعد التعيين اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك
في الاصل وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو
صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لانه متعين بتعيين الشارع فلا
يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعا
واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا فلا نم ذلك واما الممانعة في نسبته
للحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة
اي علة عدم العتق في الاصل اي ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة
وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم ان العلة
في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يمنع
بعلة اخرى والثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق النقض اذ يمكن الاحتراز
عنه بتغيير الكلام اذ تغييرا ما هو الى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع
بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين المجوسيين اذا اسلم احدهما
قبل الدخول فعنده فهي بائنة في الحال وبعد الدخول بائنة بعد ثلثة اقراء فقد
جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له
وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في
الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لانتهاء
النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بينونة في الحال سواء كان قبل الدخول
او بعده قيل لم تقيم الدليل على ان تعليله مردود بفساد الوضع بقوله فان الاسلام

لا يصلح قاطعاً للعصمة والردة لا يصلح عفواً ولا يذهب عليك انه لا تعليل فيه ولا بد دضيع
غايته انه لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح
ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان مستدلاً على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد وذكره لا على
منصوص للمقام اذ ليس فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيضها ثم نقيضه وكقوله اداؤه
باطلاق النية يقع عن الفرض وكذا بنية النفل عنده لان مطلق النية في العبادة
التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق
المطلق الفرض في آن من استحقاق نية النفل للفرض ويستشف ذلك الوصف بالمعنى المذكور
بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو ما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق
على المقيد وهذا ما ذكر بقوله فان بعض الشافعي حملوا المطلق على المقيد فاما حمل
المقيد على المطلق فهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه
فيشترط للتملك شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق المطعوم
قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله
الله تعالى اوسع كالماء والهواء فلا يترتب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه
ذا خطر ذلك النوع الرابع المناقضة وهي مجيء اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن والثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول كالتيمم فيشترط النية تحقيقاً
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي فيقول المعترض ثم الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان التي ستحكمه ان يحكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها بالحقيقة
يزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي اي النجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل

بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس الشيء او لا يوجب بخروج النجاسة
من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراك شيء وبين ادراكه
اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فلهذا
يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس سبباً للحدث
واما قول صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه
ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك
العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف للعقل
على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس الحدث على الماء في رفع الحدث
لما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النص هنا ممنوع لقوله
لانه انما يصح القياس لو كان الماء في رفع الخبث باعتبار انه مزيل بالطبع
للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيره بالماء
معقول المعنى بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهراً الا بالقصد والنية
فلا احتياج الى النية في ذلك اي التطهير بتحصيل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل الاحتياج
اليها ضرورة قربة الصلوة المستغنى عنها اي عن ضرورة الوضوء قربة كما في
سائر شرائط الصلوة فانها لا تتوقف على وضوء هو قربة واما الاحتياج الى كون الوضوء
طهارة واما المسح فلحق بالغسل تيسيراً ودفعاً للحرج لانه كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج
اقتصر على المسح فكان خلفاً عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولاً لما مر ان المتصف بالنجاسة الحكمية

الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بالغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن دفعا
غير محرج النجاسة الحقيقية ليست معقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم فلما
اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بان
النجاسة ولبس بعض الاعضاء او بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط
البعض في المعتاد دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك
الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واوجب الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فان قليل
الوقوع بالنسبة الى البول والغائط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل لا يكتفى
بالبعض وفي هذا الفصل فروع لم نذكرها في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة
التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام
ولكن فيه توضيح للمقصود ما قال او ما يليق **فصل في الانتقال** انتقال القايس فيما
من كلام الى كلام اخر والكلام المنتقل اليه اما ان كان في غير علة وحكم فهو حشو في القياس خارج
عن المبحث وهو لا يكون دليل ان يتم اثبات الحكم الاول فيه اما ان يكون في العلة فقط
او في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله اما ان ينتقل لاثبات
لاثبات علته اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم
الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك اي
يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان
الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا قال
القايس للمودع اذا انكر الوديعة لا يضمن لانه مسلط من الاستهلاك على الحكم

الى اثباته فهذا انتقال صحيح لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة والسلام واما المطلق انتقالا على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واشتغل باخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الرابع عند البعض
كقصة الخليل عليه السلام قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق وان الغرض اثبات الحكم
فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد ذلك
انقطاعا في عرف النظار لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض
وهو اظهار الصواب لا يحصل وفيه نظر واما قصة الخليل عليه السلام فان الحجة الاولى
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضها بباطل وهو قوله
انا احيي واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه انتقل ولا نزاع في جواز
مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة بنية الكفارة وكذا اذا اعتق عبدا لم يعتقه بنيتها فان قيل
عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل المانع نقصان الرق فنقول الرق
لم ينتقص فيثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبته بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
من الانتقال كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح
والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهة بلا احتياج
الى شيء اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه اولا على اثبات حكم كذلك
تكملة وهي تشتمل على فصول ابواب **فصل في الحجج** التي تصلح للدفع
دون الاثبات ويلقبها بالقاصرة اولا من يلقبها بالفاسدة اه

في صحتها نظرا بالمعاصرة لو لم يثبت الاثبات فيها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان
في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا
للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع
الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا
للاثبات كحياة المفقود يرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات
فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت
والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده لجعل براءة الذمة في
الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس هي
حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة
المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون
براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع
به اذا انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون
حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا
لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق
على المولى لان عتقه بالشرع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما دفع الجزم بل الظن ببقائها
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث
واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بها لكنه مع وقوع الشك في زمان القضاء

فانه حجة بالاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد
عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى
الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم انا ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف لان
الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع فبقاء الشرع
بعد وفاته صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة
على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ
واما في حياته فقد مر جوابه في النسخ من ان النص بعد علم المكلف به موجب قطعا الى
الزمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ
لو نزل لبين قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه السلام والوضوء والبيع والنكاح
ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض كجواز الصلاة وحل الاستمتاع والوطي
لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع كون الاستصحاب
حجة للدفع وقد مر انه اختلاف فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم الحال الطاحونة
والا اي وان لم يكن جاريا كان القول قول المستأجر وهو اي تحكيم الحال يصلح
للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت الاسلام
قبل موته وانكر الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث
ولا تحكيم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق ومن هنا ظهر ان تحكيم الحال نوع من
وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات

من جملة ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقاته وجوده
فانه الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر في اثبات الاستحقاق على ما فصّل عنه في المبسوط
ات وفي مجاراة امرأة مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت
قبل موته فالقول قولهم وعند زفر القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب
الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا
ظاهر يصلح للدفع وما ذكره ايضا ظاهر يصلح للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح
لا فصل من نحو الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكره فيها دها اي في الممانعة
دفع العلل الطردية والاخر من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم
البعضية كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة
واحدة فقط فانه حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد المغصوب انه غير
مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو
استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل بحجيته بل هو تمسك بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه يرجع
فاسد كالاحد القياسين لا حجيته بها وقول زفر في غسل المرافق مرجعه الى التمسك
بالاستصحاب لا ما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم الوجوب فيه
وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع باب المعارضة والترجيح هو في اللغة
جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد المتعارضين على الاخر ا

ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد احترز به عما يقتضي
حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي حل وطي المنكوحة قبل
الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد فيها من امور اشتراطها مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة
الى اشتراطها امر زائد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما
هو ملاك الامر في هذا الباب فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين
فلا عبرة بكون احدهما متواترا والاخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما ذو
وصف هو تابع كخبر رواه عدل فقيه وخبر رواه عدل غير فقيه فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع
كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس
فهذه ثلث صور ففي الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك
والحكم في التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح
من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم متعلق بقوله رجحانا زن وارجح قاله للوزان حين
اشترى سراويل بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه ليكن
في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين
الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكر بقوله واذا تساويا قوة سواء ثبت ذا
اولا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع يتعين التبديل على ما مر في باب الكتاب

والسنة أي في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والسنة بالكتاب يحمل ذلك أي ما وقع
في صورة التعارض على نسخ أحدهما الآخر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه أثر
الجهل والشرع منزه عنه لكن لما جهلنا المتقدم توهمنا التعارض ولا تعارض حقيقة أو وقع
فهو أثر جهلنا فإن علم التاريخ وجوب التجدد فيه يكون المتأخر ناسخا للمتقدم وإلا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما أمكن باعتبار المخلص من الحكم أو المحل
أو الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فإن تيسر ذلك فبها وإلا يترك العمل بهما
ويصار في الكتاب إلى السنة وفيها إلى القياس كقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
وقوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإنهما تعارضا فصرنا إلى قوله
عليه السلام من كان له إمام وما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه أن النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف
كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي عليه السلام صلاها
ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وأقوال الصحابة
رضي الله عنهم فإن القياس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل بأيهما كان بشرط التحري
وعند من أوجب تقليد الصحابي يجب المصير إليه أولا ثم إلى القياس وفيه إشارة إلى
أن النسخ لا يجري بين قياسين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر ولا بين الإجماع
ودليل آخر من قطعي الكتاب والسنة لأن الإجماع لا ينعقد مخالفا للنص القطعي إن لم يمكن
ذلك وإلا يجب تقرير الأصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر
الحمار حيث تعارض فيه الآثار روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنه نجس وروي
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه طاهر والأخبار روي عن جابر رضي الله تعالى عنه أن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع وروي

أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس
وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الأدلة
بقي الماء طاهرا على ما كان لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا كذلك فلا يزول
بالشك واحد منهما وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه يلزم الحكم بزوال الحدث
إذ لا معنى للطهورية إلا هذا وفيه إهدار لأحد الدليلين بالكلية لا تقرير الأصول
وإن لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء والحدث في المتوضئ وهو أي التعارض في الكتاب والسنة إما بين قراءتين
في آية كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فإن الأول يقتضي مسح
الأرجل والثانية غسلها وما قيل إن المراد بالمسح في الأرجل هو الغسل بقرينة قوله
إلى الكعبين إذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفائدته
التحذير عن الإسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد
كأنه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح مردود بأن التثليث في غسل
أعضاء الوضوء سنة والإسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور
ينافي ذلك أو سنتين أو آية وسنة مشهورة أو متواترة والمخلص إما من قبل الحكم
أو المحل أو الزمان فإنه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الأشياء فالمخلص بأن يدفع
الاتحاد في واحد منها أما الأول أي المخلص من قبل الحكم فإما أن يوزع الحكم
بأن يجعل بعض أفراده ثابتا بأحد الدليلين وبعضها منتفيا بالآخر كقسمة
المدعى بين المدعيين بحجتيهما أو بأن يحمل على تغاير الحكم بأن يثبت مغايرا لما ثبت
بأحد الدليلين بما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن

بما عقدتم الايمان فكفارته الاية واللغو في الاية الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل
اقترانه به فيها واللغو في الاية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد
قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة اذ فائدة
اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا
مروا باللغو فاوجب عدم المؤاخذة اي الاية الثانية مقتضي عدم المؤاخذة في الغموس
والاية الاولى يقتضي المؤاخذة فيه لانه من كسب القلب والمؤاخذة على كسب القلب ثابتة
فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاية الاولى المؤاخذة
في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة اي لا يؤاخذكم
الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم بالحنث في
المعقودة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين فلا تعارض المؤاخذتان اي اندفع
التعارض لانه يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الثانية على كسب القلب
الذي ذكر في الاية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى
وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة
عن اللغو واثباتها على المعقود ومنه الغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
فيحمل على المفسر وبه يندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لانه على ما قاله يلزم ان لا يكون
العقد مجريا على معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة

في قول يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى
هي المؤاخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه
في المؤاخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطأ وهو محلها على
المؤاخذة الدنيوية في الايتين قيل لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد
وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الاية الاولى بدليل
اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الله تعالى ان يقول لا يؤاخذكم
بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو
كقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمؤاخذة في الصورتين
في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمؤاخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس
وذكر المعقودة واللغو وقال الامام الاكمل في المعقودة يستر بالكفارة لان المراد
المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في
اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المعقودة وهي ساكتة عن الغموس فالاية الاولى اوجبت
المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض
وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثالث وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل على
تغاير الحال كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف
يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة ولما يدل على الاكمل والمثقل على الاقل لانها
اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة وما قلنا

وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا
للاول وكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا للمبيح
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعل على
العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح يلزم تكرر النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما يكون نسخا
لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله
ولو جعلنا على العكس يكرر النسخ ولو جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما تبديل
الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اي تكرر
النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا فلا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يترك
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على ان الفترة قبل
شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك
باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع بما لم يوجد له
محرم واعلم ان الشيء الذي كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع الا عند
من جوز تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد له دليل
المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل
الخلاف الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها

العقل ففي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا
تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم
فيه للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير
معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل
حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف فقد فسر تارة
بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندري
ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم
في الجملة اي لا ندري ان الحكم خطر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم الحكم لا توقف
وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فمردود بانا نعلم قطعا ان لله تعالى
في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
وبالحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب
الاباحة واما الثالث فيقال انه حق اذ التقدير انه لا دليل من الشرع ولا مجال من
العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة انهما اتفقا على انه لا عقاب على الفعل
ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم
بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عطف على قوله لان قبل البعثة ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام الحلال اي اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والآخر نافيا

فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء على العدم
الاصل فالمثبت اولى كما قلنا في الجرح والمسح فانه لو جعل كل منهما اولى يلزم تكرر التبديل
بتغيير المثبت النفي الاصلي ثم النافي للاثبات ولان المثبت مشتمل على زيادة علم ولان
المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التاكيد وان احتمل الوجهان اي عرف
النفي بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان
الاثبات اولى فما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله تعالى عنها وهو حلال
مثبت وما روي انه عليه السلام محرم في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عليه السلام كان في الاحرام
او في الحل الذي بعد الاحرام بمعنى انه تزوجها والاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى
انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافٍ والثاني
مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء وهذا نظير
النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية النافية وخلافا
للشافعي تمسكا بالرواية الاولى فرجح بالراوي فراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله
تعالى عنه وراوي الحل يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا
يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد نافٍ لان معناه انه قبله لم يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك
عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجيح رواية انها اعتقت وزوجها ثم ذكر نظير
النفي الذي يحتمل الوجهان بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا

ويدرك بظاهر الحال لكنه لما احتمل المعرفة بالدليل بان اخذ ماء بظاهر من الماء الجاري
ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان خبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته
فيسئل فان تبين وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى
وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت
عن احاطة علم بان الشهادة على مثل هذا النفي تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها
فان الشهادة على الاثبات متقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به علم الشاهد
غير مقبول اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات واما القياس
عطف على قوله في الكتاب والسنة فلا يحتمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا
مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رضي الله عنه فيما يدرك بالقياس
كالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين ومن قول الصحابي بعد شهادة قلبه وذلك
لان الحق واحد وللتعارض لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولعل للمؤمنين نورا يدرك
به ما هو بظاهر لا دليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي يعمل بايهما
شاء من غير تحرٍ ولهذا جاز له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما القولان المرويان
عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل
بعده بظاهر الحال كما في الاول لما وقع التعارض بجهل الخصي بالناسخ منهما فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض بجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب
بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وان لم يكن
مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما ياتي فكل واحد من
القياسين دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين

فان الحق فيهما وحده في حق العمل والعلم جميعاً لجواز النسخ فصل فيما يقع به الترجيح
فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة اما الكتاب فالمراد به ما يتعلق بها من الامر والنهي و
العام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر
والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
واما السنة فالمراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود
وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفاً بالرواية وباعتبار الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
على المحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وبحكمه
كترجيح الحظر على الاباحة واما خارجاً فالترجيح بما يوافق القياس على ما لا يوافقه وكل
من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف عليته
فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظناً اغلب واقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقاً على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ثم ان الراجح ما يؤثر العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار
شأن الحكم بكونه للمنصوص اولى واتم من اعتبار شأن العلة وعند التركيب يترك من الجنس
يقدم على المركب من مرجوحين او راجح ومرجوح وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما
على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة
وكل ذلك يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه حرف مما دونه القوم بذكر بعضها والله
ذكروا انه يرجح القياس باربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة ما يؤثر كما مر في القياس
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي

التاسع

فان الشافعي يقول برق مائه مع غنيته عنه كان تحته حرة قلنا هذا اي نكاح الامة
مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح لحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياساً على العبد وهذا القياس اقوى اثراً من قياس
الشافعي اذ زيادة حل العبد على الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت
بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة
حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح
المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان رعاية الكرامة على هذا الوجه توجب
لا العود على موضوعه بالنقض وهو ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق
ليس فوق التضييع وهو جائز بالعزل باذن الحرة اتفاقاً على ما نبه عليه المصنف بقوله
وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه
لانه اتلاف حكماً فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس
الشافعي ثم اشار الى الوجه الآخر بقوله ونكاح الامة لمن تحته سرية جائز عنده مع وجود
ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا الوصف غير منعكس
لوجوده فيما مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادراً على ان يشتري امة
لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان له سرية او ام ولد وكما في
نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر في القياس فانه يقول في الرق من المؤمنة
لان له اثراً في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من المؤمنة
كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ولقوى
المنع ككفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياساً على نكاح المجوسية والى مع

الكو كما ذكره على ما اذا كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة
اشارة الى علة الجامع في القياس كما ان الجامع ارفاق مع الاستغناء عنه وعلة ابيح
الضرورة باحلال الامة ومنها هو نكاح بكله العبد المسلم فكذا الحر المسلم عليها وتجوز
عند نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية ولنا
هو اولى لان الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا
يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق
منصف لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرقيق له شبه بالحيوان
والجماد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاذ
هذا ان اشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال تنصيف
العدد اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك
بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد
لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح
حال كونها متقدمة على الحرة لا متأخرة عنها فانه لا يصح نكاحها اما في الامة للمقارنة
مع الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف
بان يحل نكاح الامة حالة وحالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام
وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احد الحالين فقط تحقيقا للتنصيف لان
المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تعبران واحد بمجرد التعبير
عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة
احتياطا كما في الطلاق والعدة التنبيه بالطلاق انما هو لمجرد تكميل النصف بالواحدة

وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين
فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في التثنية دون الواحدة
وليس التشبيه في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح الراس عطف على قوله كما في نكاح الامة
الكتابية ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث على تقدير تاثير الركن في التثليث
وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا
للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس
كما في اركان الصلوة والامر كذلك من ترجيح القياس بقوة تاثيره اي اثر الوصف على الحكم
والمراد منه كثرة اعتبار الشرع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير
غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والخف والجورب بخلاف الركن فانه بالكلية لا يوجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو لا يستوعب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبر الشرع في الوديعة
والمغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب وفي
رد المبيع بيعا فاسدا الا بان ان الرد واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
انه فعل لاجل الرد وكذا لو تصدق بالنصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكما طلاق النية
في الحج وكما في فسخ الغصب فانه اي الشافعي يقول انه يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بحجر
بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان فيه ايجاب المثل تقريبا فضل
وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب
الضمان قلنا ان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا

لهذا كون المانع تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا لان التقييد بالمثل واجب في كل باب من
المعاملات والعبادات كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان في المعصوم
اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي
والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب
الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع بعجزنا عن معرفتها وان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد
بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة
فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز واما عدم الضمان لان التفاوت مضاف
الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الى العبد لا الى الشارع فهذا
اولى ثم اجاب عن قوله ولان لهذا الوصف الاخر بقوله ولان الوصف وهو كون المانع
تامة وان قل فايت على تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وان وجد وهو حق
المغصوب منه في المثل وان عظم فانما الضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت
تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس
الشافعي وهو قوله يضمن بالعقد فيضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم
المماثلة عيانا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن
رعايته غير ممكن في المنافع فلا يجب بناء على قياسه لكثرة اعتبار رعاية المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وفي جميع العدوانات ولنا ان لكثرة الاصول التي توجد

فيها جنس الوصف ونوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة
فيرجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من كثرة
لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بلزومه بان يوجد في صور كثيرة بل التثليث
راجعة الى قوة التأثير في الحقيقة فتلك شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات
باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا فرق بينهما الا بحسب الاعتبار والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح
اي مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف وقولهم ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن
اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه ينعكس لان
حكمه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين
وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في سائر المبيعات المتعينة
وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم
فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله اما فيما قبض بدله دون قبضه لان المبيع في
السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض وهو رأس المال غير مبيع فانه اولى من قولهم
فيها اي في الطعام مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم
ربا الفضل فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي كالثوب بعكس القضية
المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه
الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا وجد وصفان
مؤثران احدهما يجب بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعليته

ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير والاعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يرجع الى تاثير العلل وهو المسلك الاول اقوى من العدم
عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب
بعض اجزائه والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج كما تعارض جهة الفساد والصحة
في صوم رمضان بنية اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا
وذلك ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع
صحيحا لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما
على الاخر فهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف
عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك الترجيح
بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكروا امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية **فصل**
ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا
يعتق الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل
زوجته وقبول الشهادة وجري القصاص وهذا باطل لان كل شبه وصف وهذا
مؤثر في الحكم المطلوب فكان منها اي من الشبه في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم لزيادة فائدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار له اذ لا اثر للعموم
الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة
الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم

الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير الاكثر والاعم فالا
ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه يتقدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالاخر فلا نم
انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن **مسئلة** يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة
الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع النقيضين ولا ترك
الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي ح وابي يوسف لما ان كل
دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء لان تقوي الشيء انما
يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الذي يحكم على خلافه فيتساقط الكل فيبقى النفي
ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن وايضا
لنا القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لنا الاجماع على
عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف حالا فان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في ابن عم
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه
الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب لان الجزء اي جزء الواحد
متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بها اي بالاخوة لا

والآخر لأنه ما هيئة اجتماعية بخلاف الأولين فيصير مجموع الآخرين قرابة واحدة قوية
فيرجح على الأضعف فلا ترجيح بكثرة ما لم يبلغ حد الشهرة فإنه أي حين يبلغ
حد الشهرة يحصل اجتماعية يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع في وصف
واحد قوي الأثر فكانت صالحة للترجيح لأن المرجح هو القوة لا الكثرة وإن كانت
القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر بها الكثرة المتأدية إلى هذه الهيئة وأما إذا لم يؤد
إليها فلا يعتبر وذلك في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة الأجزاء توجب القوة لا كثرة الجراحات و[illegible]
ذكر بأن هذا يجعل الأفعال والحروف فإن الأكثر فيه راجح على الأقل بخلاف المصارعة فإن
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من فكثرة الأصول من
قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة كترجيح الصحيح على الفاسد
بالكثرة في صوم مبيتا لا بكل واحد من الأجزاء وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل
دليل هو مؤثر في نفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلا ولا ترجيح القياس بقياس آخر
يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الأدلة لأنه لو وافقه في العلة كان من كثرة
الأصول لأنه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة ومعناه الذي يصير به حجة هي العلة
لا الأصل فإنه لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح
مثاله علة الربا عند ش الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل واحد من
العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا ترجيح الحديث بحديث آخر
وعلى هذا الذي ذكرنا من أن كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لأحد
الدليلين فكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد

ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية والأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على عدم
الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا إذا جرح أحدهما جراحة واحدة والآخر عشرا أي
عشر جراحات على حدة واحدة وماتت فالدية تنصف بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين وإن نعى لا يرجح الكثير النصيب بمعنى أن يكون
هو المستحق دون الآخر ولكن تقسم بقدر الملك لأن الشفعة من مرافقه أي منافعه
كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لأن المراد بالعلة
العلل أي علته والدار للشفعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية
يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتأثير العلة أي علته في المعلول ليس
بطريق التولد بل بجعل الله تعالى إياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان

باب الاجتهاد

هو في اللغة استفراغ
الجهد في أمر من الأمور ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا
يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
بنوع من الاستدلال الظني إنما قيد به لأن الاستدلال في المسائل الفقهية قد يكون
قطعيا كما في صورة الانتفاء والضرورة والقياس لأنه لا يخلو من أن يكون في
مورد النص أو في غيره والأول استدلال ظني وكذا الثاني فبينه أي بين القياس
وبين الاجتهاد عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من أهل هذا الفن وشرطه
أي شرط الاجتهاد أن يحوي علم ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة بمعانيها المعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن
ظهر القلب لغة بأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة وشرعا

بان يعرف المنقولات الشرعية واقسامها المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة
متنا وهو نقل السنة والمتن معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية وسندا
وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي ووجوه القياس اي دراية
بشرائطها واحكامها واقسامها المعقول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح
وينبغي كذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف مردود وحكمه اي [illegible] يثبت
به غلبة الظن بالحكم فلا يجد فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطأ فالمجتهد
عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا
في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا
اجتهد في حادثة وادى اجتهاده الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الآخر فالحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد من مقلديه المجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو اتحد
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد والتكليف باصابة الحق وليس
في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا
بما ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق فيه متعدد
بالاتفاق وكذا هنا فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عهدة
الصلاة ولنا ان القول بتعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين فيكون
حلالا وحرمة وهو محال تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين
جائز بان يكون الشيء واجبا على المجتهد والمقلدين له وغير واجب على آخر والمقلدين
له كما كان في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا
اي العلماء في كيفية الجمع فقال بعضهم تتناقض الحقوق في الحقيقة لا تقبل التعدد

لا يستلزم التعارض بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التعارض بدليل آخر
وعند بعضهم واحد منها احق لا بعينه اي لان الاحكام الاجتهادية لو استوت لاصبت
مجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد وقال في التقويم لو
تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهد في الطلب فيكون
اختيار الحكم بادنى طلب وهذا التقرير انما يرد فيما قيل قبل الاجتهاد ولا يعلم ان جميع
الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق
متعددا اذ ليس كل مسائل اجتهادية ما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على
حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة وفيه نظر
لان المعنى ففهمناها اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك
قوله وكلا آتينا حكما وعلما وقوله صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة واحدة اذ جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا ولا
تنصيص على ثبات الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان لها
شان وقال ابن مسعود رضي الله عنهما ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن
وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي
وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على
الاصول ثم انه لما اراد الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان القياس مثبت بالقياس
ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نقصان ضعفه في حادثة
لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا

انتفاء فكيف يتعدد الحق اذا وردا معا اذ دلالتهما معا لا تزيد على دلالتهما صريحا
ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ضمنا
بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عندنا خلافا للحل
وهو لازم في شرعنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق الصحيح
النصوص ادعيتها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العموم على السواء ثم اجاب
عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد ويتبع لانه اذا اجتهد فهو مصيب نظرا الى الدليل
والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده
الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحري
فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه
عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب بلا تحر
لا تصح صلوته ولو اخطأ بعد التحري تصح فليس بنظير ما نحن فيه واما فساد صلوة من
خالف للامام عالما بحاله فلانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة
فيه على هذا المذهب ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء
اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطأ
في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وفيه نظر
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ
مخطئ ابتداء وانتهاء ولان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كل مجتهد
مصيب والحق عند الله واحد فان قوله بوحدة الحق يدل على ان مراده من الاصابة
في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
شرائطه واركانه فيكون آتيا بالتكليف من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان
القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فانه يدل
على كليهما حكما وعلما ولو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من موضع النظر فتذكر وتنظر الاجر
لم يبق وتنصيف الاجر لما ذكر فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيب بل عشره
يدل على هذا اي انه اي المخطئ مصيب من وجه فان الاجر انما يكون على الصواب ولقائل
ان يقول لا نسلم ذلك بل اجر المخطئ على كده في الاجتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن فرخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك
العزيمة وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير
عدم سبق الكتاب بالرخصة فلما انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة
فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطأ في الاجتهاد والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا او مأجورا الا ان يكون طريق الصواب بينا
فيكون المخطئ من المجتهد فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقائد فيعاقب بل يكفر او
يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية
القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويتعلق الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل

على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف يسمى المحكوم
عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من تتمة الخطاب وما تعلق
به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا وتورد الابحاث على ثلثة ابواب باب
في الحكم وهو قسمان لانه اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر ويكون والمراد تعلق
زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فما يتعلق بما حاصل في جميع
الاحكام كالحكم بان هذا ركن ذلك ان كان للمتعلق دخل في ذلك الشيء او سبب له
ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط
له ان كان التمام متوقفا عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا
له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان
الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب
وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
وتنويعه للمقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا فالصحة للعبادة كونها بحيث توجب
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يبتنى بالثواب مثلا او يعتبر
فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
كتفريغ الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي
في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المرتبة

العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي صحة وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائط الايصال اليه لا اوصافه الخارجية
يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما
لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح
واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه
مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي
فالفعل فرض اعلم ان الفرض على نوعين فرض كقراءة مقدار ثلث آيات في الصلوة
ويلحق به كالزيادة على الحد المذكور انما هو للاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم
فتامل فيه وبظني فواجب وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان
كان الفعل مما واظب عليه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم او الخلفاء الراشدون من بعده
كالتراويح فسنة والسنة بهذا المعنى هي الواسطة بين الواجب والمندوب واما السنة بمعنى
الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق
بينهما ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس اي ان كان الترك
اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وعلى هذا يدخل في جهة المكروه كراهة تحريم

ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه اي
تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحل الجامع الكراهة دون الاباحة ومقابله
المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام
فالفرض لازم عملا وعلما للثبوت بدليل قطعي والواجب لازم عملا لا علما للثبوت بدليل ظني
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان مؤولا فلا يفسق ولا يضلل لان
التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
والشافعي لا يقول بالفرق بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لانزاع
لنا في تغاير مفهوميهما لغة ولا في تغاير ما ثبت بدليل قطعي كمحكم كتاب الله تعالى وما ثبت
بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع وانما نزاع في ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغويين الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء
ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
من الفرض والواجب المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من
ان يكون هذا المنع بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجب وقد يطلق الفرض على ما
ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض الخ وكل من الاطلاقين
شائع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في لبسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة اي المطلق طريقته
عليه السلام عند الشافعي وهو مختار فخر الاسلام وكثير من اصحابنا للعرف الطارئ وعند
يقع على غيرها الخ فلا ينصرف الا طريقته عليه السلام بدون قرينة قيل لانهم كانوا يقولون

سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما يقابل
ما كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة
والنفل ومنه المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه قيل هو دون سنن الزوائد ويرد
عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات وهل يقول احد ان نافلة
الحج دون التيامن في التنعل والترجل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو
لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله
تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا له لخلوه
من القصد بل هو بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه
عين محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي
عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان ما اداه من النفل صار لله تعالى فوجب صيانته لان
التعرض لحق الغير بالابطال حرام ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي
اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها
فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه
المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى يتساقطا ولهذا لما وجب صيانة ما صار لله تسمية
بمنزلة وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى من النفل
فما صار لله تعالى فعلا اولى لان ابقاء الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداء
من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهلهما وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرم لعينه

اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما وما حرام لغيره كاكل مال الغير
والحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول اى فى الحرام لعينه قد اخرج
المحل عن قبول الفعل شرعا فصار كانه الحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة اليه وهذا اضافه الى عدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل
على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل اذ خرج العين عن
ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم لا انه اطلق المحل واريد
الحال على ما قال كثير منهم اى حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لانه لا يعقل على
ذلك كما فى الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال
اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لان اكلها حرام بطريق ذكر المحل
وارادة الحال فالتجوز ثم فى المسند اليه وههنا فى الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشأها
والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب وكراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب
هذا عندهما وعند محمد الاخير حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض واما السنن من
قسم ما يعتبر فيه اولا للمصالح الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على
اعذار العباد فتسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا
وما وقع من القسم الاول وهو ما هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
قطعيا كان او اجتهاديا واجبا او ادبا او سنة او مستحبا ونفلا وقد ثبت انه قد يكون
مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة لا غير اى لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها
لما ان هى حكم اصلى والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر

اما الاول وهو الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع الفعل فانه مبيح
لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر
مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها لكن
حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه طلبا
للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير وافطار رمضان فى حق
المقيم الصحيح ونحو من العبادات فان الحكم فى الاكراه على كل واحد منها ايضا كذلك والثانى وهو
الذى رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فما شرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار
المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم
لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب اخذ العزيمة ههنا اولى عندنا لقيام
السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر
يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعنده اى الشافعى العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء
من قوله والعزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول
اى الاكراه على الافطار فان المكره فى الصبر يقيم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الاول وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا
فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس
فيه شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة
والنوع الثالث اى الذى هو رخصة مجازا واتم فى المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال

مثل الشق بتكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث
انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها
لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة
بل مجازا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثاني
ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث كما بينا كقول الراوي
رخص في السلم اوله نهي رسول الله عليه السلام عن بيع ما ليس عنده الا انه قال والاصل
في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم
حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا فالعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر فرده
فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل
ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس لا يبقى الاية
واما قصر الصلوة فعزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة وكذا يسمى رخصة مجازا
وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة وقال في البدايع روي
عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة
اسم لما تغير عن الحكم الاصلي بعارض الى تخفيف وتيسير ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل
فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان في حق المقيم واقرت
ركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانت في الاصل فانعدم معنى التغير في حقه وفي

حق المقيم وجد لكن الى التغليظ وان كان لا الى السهولة واليسر فلا دلالة في كون الصدقة
المقصورة صدقة روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة وقد امنّا فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكره
من كون القصر رخصة فان العبد ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اداء الركعتين على حالهما
في حق المسافر والفرق بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه بمعنى الرفع وعدمه
تقريره ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في افطار
المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن رفقا ومشقة من حيث ان الصوم على
سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح
فانها رخصة ترفيه دل على ذلك بطلان مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى ابتل
اكثر رجله مع ان الرفق متعين في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة واما القسم الثاني
من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء بشيء اخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا
في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد
بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشرع اياه بجنسه او نوعه او جنسه الوصف في الشيء الاخر
لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
لا يذهب عليك ان التعدد في هذه التقسيمات هو الاستواء والذي ذكر في صور الحصر
لمجرد الضبط والا فلو والا فلا اقل ام لجواز التعلق لوجه اخر مثل المانعية
تتعلق النية بصحة الصلوة واما الركن فقد ظهر حده مما تقدم وقد تشنع بعض الناس
على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زائد بمنزلة

قوله ركن ليس بركن لان الزائد خارج والركن داخل فانه ان كان اي الاقرار ركنا
يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد
شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لا في حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل
الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن
المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان
وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم
للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان
اي حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن
ينتقص واما العلة وهي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر بحسب
المجاز فينقسم الى اقسام كما ينقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد
الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في العلة
ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان واشار اليها
بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة
اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وعندنا هي مقارنة للمعلول
بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما
اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر

في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب لانه هو اكثر خطرا من الحكم ودلالة
كونه اي كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم يتراخى عن العلة
اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال بان ياذن المالك في بيع الفضولي
ويمضي مدة الخيار وجب الحكم بان يحكم بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد
حتى يملك المشتري زوائده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة
فانه صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست
الاجارة علة حكما لان المنفعة به معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اي لكن الاجارة يشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت
مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
لا بعده فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي
الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة
والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه
علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان
يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامي لا مجرد
وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر
بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون

كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة
الدر بالنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول
لا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صحة الاداء قبل تمام الحول
لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه ادى المؤدى
بعد ما كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه تراخى حكمهما الى السراية وكذا الرمي والتزكية
عند ابي ح حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي
يوسف ومحمد وما كان من هذه الامثلة من قبيل علة العلة تمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة
العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه
الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل
حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شرى القريب التراخي فتشبه بالاسباب من جهة تخلل
الواسطة لا غير واما ركن العلة مما يشبه العلة جزء العلة وهذا هو العلة معنى لوجود
التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا سببا لان
السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس كذلك والمراد بالجزء
غير الجزء الاخير او غير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وكذا قال فخر الاسلام
انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير
لاجزاء العلة في وجود المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت به اي بجزء العلة ما يثبت
بالشبهة لان جزء العلة له شبه العلة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين [illegible]

القدر والجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فان الكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان الملك يترجح بوجود
الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبه العلية واليه اشار بقوله فاذا تأخر الملك يثبت الحكم اي
العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم اليه و
ثبوته به شايع في عبارة القوم في حق ثبوت الحكم ولهذا الحكم مضافا اليه واجيب
عنه بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام
السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة
وشراء القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق
فيعتبر النية عند الشراء ولا يصح اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة رح
والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق
والفرق له ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب والاخير جاهل
وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب
ثم ادعى احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة
قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة
انها فاشهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانهما
رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما
واما اسما وحكما وهي انما تام السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما
اقيما مقام المشقة والنوم فيما مقام استرخاء المفاصل والمس في النكاح اقيما مقام الوطي

في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر للدعوى اليه في السكنة الأولى لظهوره فيها أو
الدليل مقام المدلول كالإخبار عن المحبة مقامها في قوله إن أحببتني فأنت كذا وكالطهر
مقام الحاجة في إباحة الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي أي
أي السبب المفضي لا قامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الأمور
المذكورة في قوله إما دفع الضرورة كما في أحببتني وكما في الاستبراء وإما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي أي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الإطلاق إذا كانت مع الأجنبية وأقيمت مقام الوطء في
الحرمة حالتي الاعتكاف والإحرام إذا كانت مع الزوجة والأمة وهذا ما ذكره بقوله
في الحرمات والعبادات وإما دفع الحرج كالسفر للرخص والتقاء الختانين والنوم بين الحجج
والضرورة أن في الأول لا يمكن الوقوف على ذلك إلا بحرج كالمحبة فإن الوقوف عليها
محال فالضرورة داعية لإقامة الخبر عنها مقامها أما المشقة في السفر والإنزال في
التقاء الختانين فإن الوقوف عليهما ممكن لكن مع إضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما
وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي إلى أقسام سبعة تنحصر فيها العلة أي قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور يقتضيهما والأحكام يدل على ثبوتهما إلا أن القوم لم
يعتبروا بهما ولم يجعلوا الجزء الأخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الأول
علة معنى لا اسما وأيضا لعدم الإضافة وللمقارنة فجاء شبهة العلة وهو الجزء الغير
الأخير من العلة يكون هذا القسم بعينه العلة اسما وحكما أي إن كانت مركبة فالجزء الأخير
علة حكما فقط كالداعي مثلا إذا كان مركبا من جزئين فالجزء الأخير علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا معنى لعدم التأثير إذ لا تأثير للسبب إلا حين يكشف

لجزئه وآلية لا الإرادة وإما علة حكما إما تقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول
الدار فيما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق علة حكما فقط وأما السبب فلم
أنه لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فإن كانت العلة مضافة اليه أي إلى السبب
وحادثة به كوطء الدابة شيئا فإنه علة للهلاك وهذه العلة مضافة إلى السوق وحادثة
به وهو السبب لأن السوق لم يوضع للتلف لم يؤثر فيه وإنما هو طريق اليه فالسبب
في معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى بدل المحل لا فيما يرجع إلى جزاء
المباشرة كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه أي إلى السبب
فيجب الضمان ثم بيّن فيجب الدية لأن المتلف لم يلزم أن يكون إنسانا بسوق الدابة
وقودها وجب الدية بالشهادة بالقصاص إذا رجع لا يجب القصاص عليهما
عندنا كما إذا شهدا أن عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجعا بدلا أي لأن القصاص
جزاء للمباشرة والمباشرة من بعدهما دية إنما صار قتلا أي مؤديا اليه بحكم القاضي
واختيار الولي القصاص على الدية وإن لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم
مضافة اليه أي إلى السبب بحوان تكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي أي فالسبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن دال يسرق في الغنيمة الدال على مال يسرقه والدال
على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق
في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بها العلة نسبة الحكم إلى السبب ولا
يضمن أجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فإنها حرة فعلم أنها ولدت له فإذا هي أمة
قيمة الولد بخلاف ما إذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط أي شرط أنها حرة
فإنه يضمن الوكيل أو الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا أن المودع أو المحرم إذا دل

على الوديعة والصيد يضمنان في الحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الايداع اذا تورث
الازالة على باقتضائها الى القتل اذ قبل الاهانة لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت
بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما
بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد
عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان
كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وكذا
صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم
محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا
ليمسكه للدفع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط منه
فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنها اي من السبب ما هو سبب
مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة بالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو
ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت الدار فعبدي حر او ان دخلت الدار فلله علي كذا
مجازا وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور متعلق بقوله المعلقة لانها اي
لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه
لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغة سببا مجازية وكاليمين
بالله تعالى كفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر اي موضوعة له
فلا توصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا حقيقة بل
مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الايجاب علة حقيقة

تأثيره في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والافضاء به بخلاف اليمين بالكفارة فانه
اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هي اسباب
في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
او لعبد غيره ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة
وجوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا
المجاز للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة السببية
وهذا يتبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق ورد ما استدل
زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر الى الملك حال
التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي
الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير
معلوم شرطنا وجوده في الحال اي وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب
الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد
الكلام يمينا وبعد صحة التعليق بناء على استصحاب الدليل على وجود الملك عند
وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان

يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال حدوث عند وجود الشرط اتفاقي لا يبطله زوال
الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء
التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق
حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فكذا اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره
للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه
فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه
اذا كان اليمين بغير الله تعالى او اليمين به تعالى بالصبر مضمونا بالكفارة تحقيقا
لما هو المقصود من الحلف وكلما فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوت البر فلا
بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهته منه ويكون ثابتا
على قدر السبب فاذا قال ان فعلت الا يترتب عليه الجزاء المخوف هو وقوع
الطلاق فيكون وقوعه مانعا من تفويت البر كما ان القيمة يكون مانعا من الغصب فيبطل اي
التعليق زوال الحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج
بملك الطلاق لا يبطل التعليق ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله
زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج
نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط
ضرورة ان التزوج يزيد ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات شبهة
ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عما ذكر من الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة واما هو جواب او تقريره ان الشرط

ههنا اي في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق
قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت
حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واعلم ان لكل من الاحكام سببا
ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب
الله تعالى تيسيرا او تسهيلا على العباد لينتفعوا به فلذلك لمعرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة فسبب الوجوب الايمان بالله تعالى على ما ورد في النقل وشهد العقل حدوث العالم
او امكانه ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما واليه الاشارة في قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب
لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر في فصل ان المامور نوعان
وللزكوة ملك المال اي المال النامي لانه ايجاب يتكرر الوجوب بتكرر وصفه يدل على سببية ذلك
الوصف فهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب بدار
دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة دلالة وهو قوله عليه السلام لا صدقة
الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال تام فيتعذر بسبب النماء الى الحاجة المتجددة فيجعل
المال فيحصل القصد بتيسير الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن فقيم الحول الذي
هو السبب المؤدي الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس في الغنى مختلفة قدر الشارع بالنصاب
وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم
سبب لصوم ذلك اليوم ولهذا الفطر ويدل عليه تعالى لما كان عبادة ادائها

بكفاية امرهم واما الفطر فشرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اى نفوذ
اما لا تفرع الحكم على السبب كما يقال ادى الزكوة تعجيلا له والخراج عن ارضه اولان يجب عليه
مؤنة عنه اى كونه شخص يتحمل قدرا ادا غيره عنه كانه نائب عنه كما فى العاقلة
فانها اداء الدية ولكن باطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا والصبى لانه
غير مكلف والفقير لانه ممن يجب اصابته فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة
فيثبت الاول والفقه يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس فيكون الرأس هو السبب
استشعر ايقال الصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه بقوله والاضافة
الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس واذا تعارضت الاضافتان فتطاردتا اى الاضافة تحتمل الاستعارة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا لاجل نصف الوجوب فان المجاز لا يجرى فيه وهو
تضاعف غير السبب ليس بوارد فى الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شائعة تحتمل
وصف المؤنة ذوايته وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور
فى الحديث يشعر بان هذه الصدقة تجب بوجوب المؤنة والاصل فيه رأس يلى عليه كالعبد
والبهائم وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء
والثانى لوجوبه وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقى
العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو فى العشر مؤنة الارض
وباعتبار الخارج وهو اى الحاصل الخارج منها عبادة لان العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وللخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء
معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء تقديرا
فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة

لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للذل ولذلك اى
ولاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع
عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعى
وللطهارة بالارادة ما لا يجوز بدونها صلوة كان او غيرها كمس مصحف والحدث شرط
لوجوبها وليس بسبب لان سبب الشئ وان كان ملائما لوجوبه ما يلائمه لا منافيه
وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وزنا مراده ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة وللكفارات ما نسبت
اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات
كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص المتعلق بقاء العالم
للعالم الى قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التى هى آثار افعال العباد كالملك
فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح
ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم
يكن هو الغرض من ذلك الحكم كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير
لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة
بل هو ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس فيختص باسم
العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقى يتوقف عليه الشئ فى الواقع عقلا
او بحكم الشارع حتى لا يقع الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا يقع الا عند

تعزيره واليه اشار بقوله والوضوء للصلوة او جعل بعتقه المكلف ويعلق عليه تصرفاته
وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالتها اي بدلالة الشرط
نحو المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق
باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر في مفهوم المخالفة
ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط
لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا اذا رجع شهود اليمين اي التعليق تضمن الشهود فقط كما اذا
اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امرأته والاختيار
بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب محض الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار
علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال المولى ان كان
قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ح
لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل
به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة
بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة العبد وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة
وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذ حكم بعتق العبد واذا نفذ القضاء
ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة وهي التعليق
لا تصلح لاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا ضمان

اذا باع مال الغير فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود
قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين
وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة
وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب
العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد
فلا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فان فيه شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازالة المانع صار شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب ترك
العلة في الافضاء الى الحكم والايصال به فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان
اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر
في غير ملكه فلا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع
في بئر العدو او القاه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها
فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير
وهو حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لم يضمن
عندنا فان الحل بان يكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان
لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو شرط كالسبب فانه متقدم

على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما لم يعتبر الشرط
كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقاد العلة بما سبق ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط قبل انعقاد العلة والشرط المحض متاخر عنها اى عن صورة العلة
وفيه نظر لان المتاخر عنها انما هو الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب قفص او
اصطبل فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان فعل الطير او البهيمة هدر
شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط كالسيلان ولهما انهما لا يصبران عن الحركة
عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المايع فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية
مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط لا انه اى فعلهما هدر في
اثبات الحكم به واضافته اليه لا في قطعه اى قطع الحكم عن الغير اى عن الشرط فان فعلهما
لا ينافي ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اى ارسال صاحب الكلب اياه على صيد
ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر
في اضافة الحكم اليه بكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا اشتراك
هذا جواب عن استدلال الاول لمحمد واذا قال الولي اى ولي الدم سقط الحي في البئر
وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
ويدعي قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا اعتبار من هذا بان الظاهر
الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق

الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرطا اسما اى يتوقف الحكم عليه في الجملة
لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اولهما وجودا اى باعتبار
الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك والشرط الثاني لا تطلق
وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق
فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عند الثلثة لان
الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك
عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
واما العلامة فقد ذكروا في نظيره الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان
يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة
الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا عن وجود صورة العلة ولا يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم المتاخر عن صورة العلة انما
فيه لا الشرط الحقيقي الا ان تفسيره وما له قبل هذا فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان
متقدما لا يدل على انه ليس بشرط والجواب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما
هو في الشرط التعليقي واما الشرط الحقيقي فقد يتاخر عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل
وقد يتقدم عليها كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات والثاني اقوى من الاول لان
الحكم قارن الشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف اليه فهو شرط في معنى العلة كما

الشرط الذي هو متقدم فانه يسمى علامة لعدم معارضة الحكم كما لاحصان فانه متقدم على العلة مسطور
فيه اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما ثانيا فظهوره والعلم به كما
في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثالثا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة فقد تقدم
على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان نقله الذي
هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض ولما كان في كون الاحصان
علامة نظر الكلمة قال ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير ان كونه علامة لا شرطا
في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان الفيه
اي قياسا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر اعتقه
فيكون الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما
حجة على العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم اي
الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان فقيل يثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ
الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر
الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني الى العبد يرجع المسلم فلا يقبل والى هذا اشار
بقوله فتلك الشهادة انما تخصوص بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول دون المشهود
عليه لانها اي لان شهادة الرجال مع النساء لا يثبت العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت
الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لا يتضمن ضررا وهو
مكذبه ورفع النكارة بالمشهود عليه وهو المسلم وهي اي شهادة الرجال مع النساء

تصلح لذلك الغرض على المشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تقبل على المسلم
وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح
شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوص
في المشهود به وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة
الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما والزاني مع الحجة ضرر من العتق مع
الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي المنكوحة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار به اي بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد هنا الا شهادة القابلة لتعيين الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة
فيه اي في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق ويكون الانفصال علامة يعلم
به وعند ابي ح رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم
يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا تكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة
للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل
الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة المرأة عليها
يعني في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من
الطلاق وعنده لا تقبل عنده رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج

عرفنا انه لو وجد احدهما فقط اي يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق
بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه
الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا
ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا اشتباه في ثبوت الولادة في حق نفسها
لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة امة بيعت على انها بكر في
حق الرد فان شهادتها لا تقبل فيه على البائع وان كانت مقبولة في ابكارها وعدمها
بل يحلف البائع على انها ليست بثيب وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة
البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة فيكون العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة
فمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد
القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد ولا الحجة ان
يقال الجلد ورد الشهادة قرنا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان
ينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عنده
اي رح اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فان اقيم قبل العجز وتبين
كان بغير حق فان تحقق العجز يظهر انه كان قبول الشهادة ثابتا حين القذف وان
لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف واما عدم قبول
الشهادة فانه حكم شرعي يمكن نسخه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه

مقبولا حسبة لله تعالى ومنعا للفاحشة قالت الحجة ان يقال لما احتمل القذف الحسبة لم يكن جناية
محضة فينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل
ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرا على حال
العجز لا مستندة الى اول الاحوال اذ قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة الرامي لا علامة
والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد
جلد القاذف يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة
على الزنا بعد جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد شهادة القاذف
ولا يجب الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم العهد هنا شبهة في درء الحد

باب في كون المحكوم وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان
ما ليس له الا وجود حسي المراد بالحسي ما يتم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل
فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي
ومعناه ان يعتبر الشارع له اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص
لو وجد لوجد فيه تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول
بعد ان يكون متعلقا للحكم الشرعي اما ان يكون سببا لحكم او لا جعل الشارع
ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثر له او لم
يكن سببا له كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وصفة للفعل وكالاكل

ونحوه فانه تارة وجب وتارة حرام وليس سببا لحكم شرعي ولا كن كالبيع فانه مباح
وهو سبب لحكم اثر له وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين
سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بفواته
وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم اخر والوجود الشرعي بحسب اركان
وشرائط اعتبرها الشارع فان وجد الكل فان حصل معهما الاوصاف المعتبرة
شرعا الغير الداخلة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان او الشرائط يسمى باطلا كبيع
الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد ما صح باصله
دون وصفه فاما الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول وهو ما وجد الاركان
والشرائط وحصل الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل مترادفان
وذلك حقيقة الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى وهو ما يتعلق به النفع العام
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فالكل سواء
في الاضافة الى الله تعالى قال الله تعالى ولله ما في السموات والارض فهي باعتبار التصور
والانتفاع متعال عن الكل او حقوق العباد وهي حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب ولا
وجود للقسم الرابع وهو ما اجتمع فيه الحقان على السواء اما حقوق الله تعالى فثمانية
كلها الاصول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وعقوبات خالصة كالحدود وعقوبات
دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة
فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم
وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل الملحق به والزائد بمعنى ان في جملة النوع

هذه الانواع ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بالقلب اي اذعان القلب وقبوله
بجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب حتى ان تركه اي لم يقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند
الناس وهذا عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان ملحق
بالاصل واما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن
صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا تجري
عليه الاحكام وهو اي الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا
حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم التصديق في حق الدنيا
ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه وزوائد الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها النماء ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا
يبتدئ به الوضع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه حتى لو
اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد
بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة
غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ به الوضع على الكافر ولكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم
وعند ابي يوسف يضاعف العشر لانه فيه اي في العشر معنى العبادة المشتمل على القربة
والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف لانه في
المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع الخراج مقامه وعند محمد
ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على

خلاف التسبب في قوم باعيانهم تعذر ايجاب الجزية والجزاء عليهم خوفا من الفتنة فلا ايصا
اليه مع امكان الاصل وهو الجزاء وصح ما ثم ثبت انه لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم
وللمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ
مقصر لكونه محل الخطاب وحكم الخطأ في حق العبد غير موضوع فلزمه الجزاء القاصر ولا
يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه وان شاهد اذا رجع اي شهد
على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اي لان حرمان الميراث جزاء
للمباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر لانها اي لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي
عطف على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي
لانها عنده ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب ومراده بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد كالاستعباد الفائت بالقتل
وهذا القبح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى الجبر واما
الضمان في حقوق ثم جزاء الفعل ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة
غالبة فيها اي في الحقوق المذكورة الا الكفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب
لانه اي لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه
على خلاف ما صرح به السلف من ان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا كفارة
الفطر فان وصف العقوبة غالبة فيها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي به يتكامل الجناية ثم ترتيب الوجوب

عليه دل على غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها اي على ان الكفارة لا تجب على الخاطئ
ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ وفي كمال الجناية كمال
العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة توجب ولما اتجه ان يقال
ثم ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم
لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حقيقيا اذ لا
يتصور الجناية بالافطار بعد تمام ولكن يتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
بل هو منع عن تسليمه اي تسليم الحق الى المستحق فوجبت الزاجر بالوصفين اي
العبادة والعقوبة ولم تجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة
وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب ولهذا وجدنا الشرع
ما هذا شأنه كاقامة الحدود فانها وجبت بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه
مأمور باقامتها ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس فتسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة
وشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته لتفرده
او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطر
عمدا ثم حاضت في يوم فطاره او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح
صائما ثم سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد
فاكثر من ان يحصى وما اجتمع فيه والاول غالب حد القذف ولهذا يفوض استيفاؤه

الى الامام فما اجتمعا فيه وذلك غالب القصاص لان القصاص استيفاؤه الى الولي ويجوز فيه
الاعتياض بالمال وانما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا او عند
الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا
يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل
وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فمن الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار خلفا اي قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عنه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم
هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم باسلامه حالا لا بكونه تبعه والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام ان اخرج اليها او تبعية الغانمين
خلفا لم يعمل عن اداء احدهما لعدم القطع به بل الظاهر انه خلف عن اداء احد
الابوين وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن
استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء النوافل بتيمم واحد كما يجوز بوضوء
واحد وعنده اي عند الشافعي خلف ضروري اي خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع به
الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي في انائين مجتهد هو يتحرى
فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة
هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة ولانه
خلف مطلق لا ضروري ثم عند الشيخين التراب خلف عن الماء كما بعد حصول الطهارة كان
شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل
وعند محمد بن التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء صحيحا

الاصل القوي صلوة على صلوة صاحب الاصل الضعيف حتى لا يصح امامة المومي للمقتدي بركوع
وسجود وشرط الخلفية امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف لامكان الاصل ليصير
السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض لانه لا معنى للمصير
الى الخلف مع وجود الاصل كما في مسألة مس السماء بخلاف الغموس وقد سبق ذكره

باب المحكوم عليه وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهلية
للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون قالوا اي مشايخنا هو نور
يضيء به طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك الحواس من جهة
انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس
وهو طريق الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كالعين
مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل وكذا القلب
مع هذا النور العقلي من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب واما كيفية
ادراكه فمجهول لنا وكونه عبارة عن النفس الانسانية فما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة
ولا حاجة بنا اليه ومبدأ ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهاية
ارتسامه في الحواس الباطنة ومبدأ العقل بالتصرف فيه بان يدرك الغائب من
الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اي
من البديهيات حتى يصير نشأ من غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا يغيب هذا
نهايته اي نهاية تصرف العقل والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفصيل

في هذا المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم علوم النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كوحدة الصانع
تعالى ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا اكتسب النفس
العلمية وكلفت البدن الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل
بهذا التحريك على وجود ملكة القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم
معرفتها بهما اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فنعلم ان وجود العقل وعدمه
يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم
بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشرع بالبلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اي عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب
القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال وكذا لا خلاف
للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام وانما النزاع
في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشرع اما لعدم وروده او لعدم وصوله
اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل
ولا تعذيب قبل البعثة فالصبي العاقل ومن في شاهق الجبل البالغ ان كفى فيه بمجرد
ما الجلي يكتفى بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة
يعذران فلم يعتبر والكونه في الجبل يحمى والايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين ولا يمكن ابطال العقل بالعقل

وهو ظاهر والا بالشرع وهو اي الشرع مبني عليه اي العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا ودفع لما
لكن قد يقع الخطأ في العقل فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضى الافكار كما ترى من اختلاف
العقلاء بل اختلاف الانسان في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط بين المذهبين
وجهين احدهما المتوسط في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما قوله
الوهم العقل في بعض الامور العقلية ويتطرق الخطأ فيهما فلا يكون العقل وحده بحيث
كافيا فيما يحتاج الانسان الى معرفته ورد به امر الشرع بل لا بد من انضمام شرع اخر اما
ارشاد او تنبيه ليتوسط العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيعينه
على الاستدلال فالصبي العاقل مرتفع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم
استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح الايمان
منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا للصحة وشرط
الانضمام المذكور للوجوب والمراد بالمراهق ان ينقلب عن الاعتقاد ديني عقائد الايمان
والعقائد والكفر لا يبين عن وجهها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل
كافيا في التوجه الى الاستدلال وان كفرت بعد ان اي بعد البلوغ موضع كمال العقل
والتمكن من الاستدلال اذ لم يتحقق التوجه الى الاستدلال اما اذا تحقق ذلك بان تبع
عنده وقد حصلت هذه المدة افادها التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف الذي هو في
الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة والتمكن من الاستدلال بعد يكلف فلا يفضي ما لم
بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان العقل لم يستوعب عنه بدون

دار الاسلام وبعده يكفي قبالتقي ... ای بدون الاحراز بها فصل ثم الاهلية ضربان
اهلية وجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاول فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محل
امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق
العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق
المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الاية ولا يذهب
عليك انه لا دلالة في الاية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية على
ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وبتكاليف يؤخذ بها فلا
بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر وراء ذات الانسان
والعقل والتمييز فالنصان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له
ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون بها عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته في مقام المنع والنقض لما كان حسن الاستدلال بان الانسان يلزمه ويجب
عليه شيء فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات المذكورة في تقرير
الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل هو لا نه كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى
اظهر واما التمسك في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ففي
لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة
فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب لا عليه
حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا

مستقلة من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه فينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه
يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على
المولود الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة
يشبه المؤن او الاعواض كنفقة الاقارب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة فانها صلة
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا يتحمل الصبي العقل اي الدية وان كان عاقلا
مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل عن فعله
والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ على فعل
ولا العقوبة كالقصاص في الاجزية لما ان المراد على ما هو في باب المحكوم به واما حقوق
الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية
فلان المقصود من شرعية العبادات المالية هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى
غني عن العالمين فلا تحتمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة بالجبرية لان العبادة
المالية تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء الزكوة وهذا لان فعل النائب في النيابة
الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا
ما شرع عقوبة كالحدود وما كان عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة
ويجب عندهما اعتبارا اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج
المراد بالمحضة ما بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب
الوصف وفي الخراج معنى العقوبة كما سبق يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه
يجب وما لا فلا فكما لو وجبت الصلوة على الحائض في الحيض سابقا فيها فيسقط ذلك حق

القضاء اي قضاء ما حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل
اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحيض لا ينافي الصوم وعدم جوازه بناء على
عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم كذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلوة
دون الصوم لانه اي لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما الثاني فبيانه اي
اهلية الاداء قاصرة وكاملة وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصر يثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة الكاملة
تثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع
قدرة العمل وهو بالبدن وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصر ففي حسنه لانها
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبيح او قبيح لا يحتمل الحسن او
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولا لما ان يقال الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها تدارك
جوابه بقوله واما الضرب فللتأديب والصبي اهل له ولانه اي ولان الصبي اهل للثواب
ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع اياه وهو اي الحجر باطل
فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ولما استشعر
ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث يتركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا
في لزوم ادائه وهو اي لزوم ادائه عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر
النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه ولا الحجر ان يقال

نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين
زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الآخر وشركه وهو المورث والزوجة لا الى اسلامه اي اسلام الصبي وفيه نظر ولئن
فهما من ثمرات الايمان لا مانع كما مر لا اهلية الموضوع هو لها واما الكفر فصحة الصبي بحكم
الله وضع له لا بالزمه وهو سعادة الدارين الابد انهما اي الحرمان والفرقة المذكورتان
يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد امرا ولو كان ضررا لازما تبعا لان تصرفات
لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه وفيه نظر لان اعتبار الكفر بسبب
شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل بما يتعلق به الايمان
علما به فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاد وهي امور موجودة لا مرد
لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد لانها اي لان احكام
الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام الضمنية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية
ولما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان كانت ضررا ولذلك يثبت به اي بسبب الكفر تبعا
لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا
محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر الصبي المحجور او العبد المحجور
نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا
عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه واما الضرر في عدم الوجوب واما في القياس فلا
يجب الاجرة لبطلان العقد لكن في العبد يشترط السلامة فان تلف فيه اي في العمل يضمن
المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا اي الصبي والمحجور
يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ولعله لقصورهما وكلاهما بلا عهدة ان لم ياذن

الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا باذنه في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك
المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح
منه وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي
لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض يصح
فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى الدعوى
والبينة ولما استشعر ان يقال ان الولاية ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات
الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه الضرر في اقراض القاضي بقوله فان
عليه اي على القاضي صيانة الحقوق والعين المنقول لا يأمن هلاكها اي والحال انها
ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض فيأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين
النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها من حيث انه يحتمل الربح نفع ومن
حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط رأي الولي فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال الضرر
ظاهرا لانه اي لان الصبي اهل الحكمة اي لحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا باشره
وكذا اذا باشره بنفسه برأي الولي فيحصل بهذا المذكور من مباشرته برأي الولي ما يحصل بتلك
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل
بكل واحد من المباشرين ثم هذا التصرف من الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع
والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي
فيصير الصبي كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش في رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي
رواية لا يصح لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا وفي الرأي اصيل من وجه دون

وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال
العقل فيثبت شبهة النيابة اي نيابة الولي وهو صار كان الولي يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من
الولي وسقطت في غير موضعها اي غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب
وعندهما بطريق انه اي ان تصرف الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي
كمباشرة الولي بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب ولما
كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب الثواب بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا بزوال الملك في الحياة فينبغي ان يصح
وصية الصبي تدارك دفعه بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث
شرع نفعا للمورث لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث
وهو شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه تفريع على ان الارث شرع فلا
يدل على بطلانها قطعا بل الا زمه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى
الرجحان في جانب الضرر يكفي ظاهر وايضا لا تمشية لما ذكر فيما اذا لم يكن للصبي ورثة
واما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان
لا تصح من البالغ ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم
فقد تداركه دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق
ويعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق ونحوهما لكنه
مشوبا بالنفع **فصل** الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة

الذاتية لا الحادث بعد القدم لعدم صحته في الصغر سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار وكسب
ومكتسبة ان كان له دخل فيها بأن كسبها او ترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون
وهو زوال العقل واختلاله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا
وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة التي يتمكن بها من اداء العبادة
على النهج الذي اعتبره الشرع ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط
الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء
على انه لا ينافي الاهلية لنفس الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك
من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي الجنون اهل للثواب لبقاء الاسلام
والثواب من احكام الآخرة ثم عند ابي يوسف هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد
الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا
ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد
من الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة وبان يستوعب شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار
ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط القليل
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا في احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة
بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف اكثر اي الجنون في اكثر
الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما الايمان فلا يصح لعدم ركنه وهو التصديق
لعدم العقل او لعدم صحته ولا الحجة اي لا يقال عدم صحة الاسلام اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع

محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه
لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا
تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا
ثم جن قبل البلوغ فانه صار اصلا لا يتغير ركنه فلا ينعدم بالتبعية ابويه
واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لا الاقوال في الحقيقة وهو قوله
لحقوق العباد وما كان منها غرما وعوضا يجب لانه اهل لكن هذا العارض
من اسباب الحجر واما هو اي الحجر على الاقوال لعدم الاعتداد بها شرعا لانتفاء العقل الذي
يعتبر عبارته فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي بخلاف الافعال
كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود فيها المال واداؤه
يحتمل النيابة ومنها الصغر اي جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبدأ الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا يعني بالعارض على الاهلية الا ما هو غير
لازمة لانه منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف
والمعرفة فالاصل ان يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي
ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة
لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من
الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك الضرب من الاهلية فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب في الاداء حتى اذا اداه يكون فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب

عليه الاعادة اى اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي او استرق فانه لا يستحق
الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهي سبب الارث
واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا بطريق
جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزي
بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال
في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي
مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امرأة المعتوه اذا اسلمت مع العقل فيما ذكرنا وكان المرأة
لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل لان اسلامها صحيح وصح خطابها وازالتها
لان ذلك لحق العبد وهو الزوج وانما سقط عنها خطاب الاداء في خالص حق الله تعالى
وتأخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره وانما اخر
في حق الصغير دون المجنون والمعتوه ومنها النسيان وهو معنى يعتري الانسان بدون
اختيار فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقوله عن النوم والاغماء ونحوهما من
العوارض التي ايجابها غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة
بكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون
عذرا في حقه اي حق صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع
الانسان فيه من غير تقصير منه وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكر سواء كان
الطبع داعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية عند الذبح وهذا النوع
لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة

عليه كنسيان الانسان ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا
للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد ولانه محترم لحقهم
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم
هو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها
وهو لما كان عجزا عن الادراكات وعن الحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى
وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الاتيان حالة النوم لا تأخير نفس الوجوب واستحالة
حالة النوم باحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده فالحرج
الاداء بالاداء ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده انما يسقط الوجوب حيث يتحقق
الحرج بتكثير الواجبات لتعدد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس
الوجوب بالحديث حيث قال قال صلى الله تعالى عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث فلو لم يكن
واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم عباراته اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار
كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى ان كلامه
بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ في صلوته نائما لا تجزيه
اي لا تنوب عن الفرض هذا اختيار فخر الاسلام وفي النوادر انها تجزيه واذا تكلم النائم في
صلوته قيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة واذا قهقه لا
يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على انها تبطلهما جميعا
ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب يعرض للدماغ
من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ والغشي مثله الا انه بسبب انحلال القوى الذي في
القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكره

عند تعدادهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
فوق النوم فيما ذكرنا لأن النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب
ترقي البخار اللطيف إلى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات
الحيوان استراحة لقواه والإغماء ليس كذلك فإن مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا
يمتنع فيه التنبيه ويبطل الانتباه فيبطل الإغماء العبارات ويوجب الحدث في كل حال
سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم ولما كان الإغماء نادرا
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا
من غير تعمد فإنه يجوز له أن يبني على صلوته وهو أي الإغماء في القياس لا يسقط شيئا
من الواجب كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بأن يمتد وقته
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الإغماء لأنه يندر وجوده
شهرا أو سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق
أي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي شرع في الأصل جزاء على الكفر فيكون حق الله تعالى
ابتداء لكنه في البقاء أمر حكمي يصير الآن عرضة للتملك بحيث يكون الرقيق حق العبد
يعني أن الشرع جعله ملكا من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى إنه يبقى رقيقا
وإن أسلم وهو أي الرق لا يحتمل التجزي لأنه أثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى إن من
مجهول النسب إن قضي بنصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو
ضده لا يحتمل التجزي لأنه يلزم من تجزئه تجزئة الرق وكذا الإعتاق عندهما لا يحتمل لعدم تجزئ
لازمه وهو العتق لأنه مطاوعه وعند أبي حنيفة الإعتاق متجز لأنه إزالة للملك لأن
العبد إنما يتصرف في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا إزالته

ثم يلزم من إزالة كله زوال الرق وهو العتق لأن الملك لازم للرق وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم وبزوال البعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة
فالإعتاق في البعض إيجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه
أن يقال في إزالة كل الملك عن الرقيق إزالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك تدارك
دفعه بقوله ففي الابتداء أي ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى
جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لأن الأصل حينئذ المالكية والمالية ولهذا لا يزول
الرق بالإسلام ففي الإعتاق إزالة حق العبد قصدا وأصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى
ضمنا وتبعا وهو معنى قوله حتى أن زواله أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
ومعتق البعض كمكاتب عنده أي عند أبي حنيفة فيكون أثره فساد الملك في الباقي حتى
لا يملك المولى بيعه ولا إبقاءه في ملكه ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج إلى الحرية بالسعاية
وبالجملة يصير كالمكاتب إلا في أنه لا يرد إلى الرق فإن المكاتب يرد إلى الرق بالعجز عن
المال لأن السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لأن سببه إزالة الملك لا إلى مالك
أحد وهي لا يحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لأنه مملوك مالا فنافى المالكية والمملوكية
بالمالية لأنه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده أنه
مملوك من حيث إنه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد علينا أنه لم لا يجوز أن يكون مملوكا
من جهة أنه مال مبتذل ومالكا من جهة أنه آدمي مكرم وذكر إلى نتيجة الخلاف بقوله
فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة ولا يصح منهما أي
من الرقيق والمكاتب الحج حتى إذا عتقا وجب الحج عليهما لأنه لا يقع المؤدى قبل
العتق من الواجب بخلاف الفقير لأن منافع بدنهما ملك المولى إلا ما استثني في الصلوة

والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له ويصح من الغير لان اصل القدرة ثابت له وانما ازرد
وارسله لمنع الحج ولا يبطل الرق مالكيته غير المال كالنكاح والدم والحياة لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود و
القصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولذا لا يملك المولى اتلافهما و
بالسرقة المستهلكة سواء كان مأذونا ام محجورا اذ ليس فيها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة
اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال المستهلكة من المأذون فيقطع لان الدم
ملكه ويرد المال لوجود الاذن واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع والرد جميعا
وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى
وقال المال لي اما ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق كمال اهلية الكرامات
البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف اي الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا
يطالب به الا اذا انضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب في تعلق الدين بها
فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع الا ان يمكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
اي الاستهلاك والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى
لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى وحل
بل يؤخر المطالبة الى العتق وينتصف الحل فينتصف الحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان مع ما يناسب الاحوال في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها ويتنصف الحد اي القابل للتنصيف
كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق لكن لو جعل التعدد لا التنصيف فيتكامل ضرورة

وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه متى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق اوسع
فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية في
الامة الحرة فكيف يعتبر بالنساء يجاب بانه يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق من
الرجل ايضا لتنصيف مالكيته لكن قد عرف مالكية الزوج مرة حتى انتقض عدد الزوجات
فان انتقض مالكيته في هذا العدد يلزم انتقاضها من النصف ولما كان اهلا للتكلم وهو يملك
النكاح والطلاق ما تنازل الرقيق لكمالها والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر عنه
ما لا لنقصان في مالكية الرقيق والملك لا للاخر وهو ملك المال نقصا غير منتصف بالكلية
لانه يملك اليد التصرف لا الرقبة لان نفي الملك عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا في
قيمته فانتقص دية نفسه من دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم
وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المرأة فلها مالكية لاحدهما وهو المال
بكماله دون الآخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فينتقص باعتباره الاصل ديتها
بخلاف الرقيق فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال كلها
حتى تتنصف ديته ايضا ولا ينبغي ان ينتقص من قيمة الربع توزيعا على مالكية
النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها وهو مالكية
الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة
اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل
انما انتقص دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيها المالية فلا ينتصف لكن الا الكمال اي اذا
بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها شبهة المالية واما له الحر او زيادة عليه شبهة
الانه معتبر بحقيقته فكما ان حقيقة المالية منتفية فكذلك شبهتها فينقص من قيمته

شئ اخبر والشرع في صورة اذن كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اي العبد اهل
للتصرف في المال فلا ينافي الرق المالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون في نوع من التجارة
يتصرف لنفسه باهليته عندنا لا بطريق الانابة وعند الشافعي لا اي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل
هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن
العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة
اليه وذلك هو اهل التكلم لانه عاقل يقبل روايته في الاخبار وشهادته في هلال رمضان
والذمة لانه اهل للايجاب والاستيجاب ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته الاداء
في الذمة وادنى طرقه اليد اي ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلق اي انما اي ان اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد وانما هو منافي لملك المال لكونه مملوكا مالا حال
كونه مالا وهي اي اليد الحكم الاصلي اي الغرض المقصود في التصرفات لان الانسان يحتاج الى الانتفاع
بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده في التصرفات كالشراء ونحوه
لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه مختص بالمالك بالمبيع فينقطع طمع الطامعين
والنساخ نعم انما يثبت ضرورة الكمال في ملك اليد فبطل قول من قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد
وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا لذاته
وانما يشرع ضرورة ان يثبت شئ اخر فعدم اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم
اهليته لما شرع لاجله لا عدم اهليته لما هو مقصود بالعين فلا يوجب عدم اهليتها يكون
وسيلة اليه كالصبي اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتين

ان اليد يثبت له اي بتعقد التصرف يكون حكما له لانه نتيجة تصرفه والملك للمولى لانه لم
يبق اهلا للملك بعده وقع الملك له خلافة عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه
لكونه مالك رقبته وهو اي العبد المأذون كالوكيل في الملك لما دام شئ من ثابت
الملك للمولى ما لا كالبيع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون اي المأذون بمنزلة الوكيل في ما بين الصور يعني في حال
بقاء الاذن لان في حال ابتدائه يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما
يبطل الا صورة مرض المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال
الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل
المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبده في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الوكيل الاول لم ينعزل
الثاني وكذا اذا مات المأذون لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل وهو معصوم الدم حر
لانه اي لان العصمة بناء على الاسلام ودار الاسلام والعبد ساوى الحر في ذلك فيقتل الحر
بالعبد لان مبنى القصاص اي القصاص او الدية على العصمة والمالية لا تخل بالاصل
في الرق يوجب نقصانا في الجهاد وعلى ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى
الا ما استثنى من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل
يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا
يصح امان الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير ولاية واما
امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة

ثم يتعدى الى الشهر ولزم سقوطه حتما لان العزيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادة
بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس
من الولاية بحيث بان صار بالبس بانها لانه صلة والرقيق ليس باهل لها فلا تجب الدية
في جناية العبد اذا كانت خطا لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق المجني
عليه بل يجب على المولى دفعه جزاء فان كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فصار رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه ح لا يجب عليه دفع العبد
وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في ايب اي في باب
الجناية خطا لا لانه الثابت بالنقل اذ لا تاثير له في الاصالة بل لان المصير الى الدفع
ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل فح لا يبطل بالافلاس اي افلاس المولى بعد اختيار
الفداء ولا يجب الدفع عند ابي ح وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم
الحق لصاحبه عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس فانهما جعلا بمنزلة عارض
واحد لاتحاد حكمهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصوم والصلوة فانعدم الاداء بهما ثم في قضاء
الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج
في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير مناف
من الحجر لاهلية الحكم والعبارة وهو باق باهلية لكنه لما فيه من عجز شرعت العبادات فيه
بقدر الممكن ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب
تعلق حق الوارث والغريم بموجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله

اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغريم والوارث فقط فلو قيل قد يتعلق بالحجر
فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغريم وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح
في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق
عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحياة في القليل
اي الثلث ليعلم ان الحجر ذكر ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى الله تعالى بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به قوله
تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل
القيمة فانه وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عنده خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد ورثته
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية برديء منها وتعويت الجودة نعطف على بطلت حقه اي حق الوارث كما
في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار
القيمة ولما تعلق حق الورثة بالمال صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة حتى لا يجوز
لاحد ان ياخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا واما اذا شاركهم الغريب من جهة انه
ممنوع عن ايثار البعض بعضا دينا لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم
ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة هذا مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم

اما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي
الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا
اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق
غيرهم لا تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط فالنسبة الى غيرهم
والعبد الى غيرهم فالنسبة اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته
فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا
يمكن نقض الاعتاق لكن يتقدم من الوصية من حيث المعنى وهو المالية
حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال
اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لا حق للمرتهن في ملك السيد
فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان
فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على
المولى بعد غنائه ويقبل شهادة الراهن قبل السعاية لانه حر
مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل
شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله و
الاحكام ههنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب
التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي لان العين
هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد

ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان يقوى
اي الا ان الذمة مال او كفيل فانه مقوي الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدهما اي لا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام للمطالبة ولا مطالبة
فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب به في الآخرة
اجماعا وبتبرعه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان
بعد موته لا شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له
فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب ما حقوقه اي تجهيزه
ثم تقضى ديونه ثم تنفذ وصاياه من ثلث الباقي ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى الثواب الحاصل بعد الاعتاق وكذا بقي الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده وقال الشافعي ان يقال قد ذكر ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى فقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يحتاج
بقاؤه ما دام يبقى مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المالكية فانقطعت هنا اي في باب الكتابة والمقصود
من بقائه عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا
ويبقى الارث نظرا الى الخلافة لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها
فكذا اذا ثبتت الخلافة نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ يبقى
الموت بان قال العبد انت حر بعد موتي اذا مت فانت حر فان كلام الايصاء

وتعليق العتق بالموت استحسان وانما يثبت به الخلاف لان التعليق بالموت وصية والوصية
خليفة للميت في الحال فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات
لانه اي لان الموت كائن بيقين والمزم على هذا انه لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
يتيقن وجوده قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه لمجموع الامرين الاستخلاف
والتعليق بامر كائن لا محالة لا لكل واحد منهما على الانفراد فلا يجوز بيع المدبر ولهذا ام الولد
2 استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم
يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها اي سقط لانه
اي لان المولى لما استفرشها واستولدها صار المتمتع فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزة
للمتعة فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا الاصل وهو ان
ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها
بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا
يصلح لحاجته فالقصاص لانه عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت
لا يحتاج اليه لا هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا
اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا
والخلف لا يخالف حكم الاصل وصار الجواب عن هذا القول لكن اذا انقلب القصاص مالا
بالصلح وهو يصلح لحوائج الميت ينصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة
عدم صلاحه لحوائج الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه ما فضل من حوائجه

واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه
واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى
ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كافة للناس لانه مكابر بعد
ما وضح الدليل ديانة اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا
يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فانه ما يحتمل فعلا فذلك
يتعرض له فقط عنده تبعا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اتركوهم وما يدينون فلا يحد
الذمي بشرب الخمر وعندهما لا هي دافعة لا اي يتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا
استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يبلغ دليلها اي في احكام الدنيا
والاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانة دافعة
لدليل الشرع في احكام الدنيا فهو تخفيف لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب
الكفار بالشرائع فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوجب الاثم كما
قال تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم اهملهم
فظنوا انما امهلناهم فيسبح فظنوا انه اهملهم ثم ثبتت عنده اي عند ابي حنيفة
تقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز البيع ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان دخل فيه
اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فالعفة من الزنا شرط الاحصان للقذف
فعنده ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان ويجب
عطف على يكون لا على يحد به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ
بنكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين ما لم يرفعا احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الا ان يترافعا في الفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر عندهم وثبوت الاحصان

بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة والحفظ عن التعرض
لا من باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة
من ضروريات ذلك وفي ذلك اشارة الى الجواب بما قال الشيخ ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض
لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر والاحصان بسببها ولا ايجاب النفقة على ناكح
المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب
ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا تدارك الجواب عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم
قد نهوا عنه فليس معتقدهم في الربوا هو الحق والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من
دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا
فانه دافع للتعرض والدليل الشرعي كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في دينهم
الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود
فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله فان قيل
ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة
كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب
هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان
بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
فلا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو
اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان ايجاب للضمان والحد
واما الضمان والحد فيثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا

الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا
للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بانه بصحته فيؤخذان
بديانتهم ثم اشار الى جواب القياس على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحها
كالوارث الاخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته
ضرر بالاخرى فيكون متعديا بها هذا عنده واما عندهما فلانه ديانتهم دافعة للتعرض
والدليل الشرعي في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حقا اصليا بخلاف تقوم الخمر
كان حكما ضروريا في زمن ادم عليه السلام لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت
من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوأمين حراما لانهما يخلقان
من ماء واحد فوقعته بخلاف الولدين من بطنين فانهما يخلقان من مائين ابتداء
ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدد لم يحل التوالي فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل في وقت ادم عليه السلام بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل
نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح
المحارم اذ بعد دفع دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم كما في
الخمر اذ بعد دفع دليله يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا
يكون مثبتا للاحصان ولا الحد بالقذف فمن نكح المحارم ووطئ ثم اسلم لا يلزمه حد القذف
بقذفه بالشبهة على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة
ثابتة فيندرئ حد القذف بها وقوله وانه عطف على قوله ان نكاح المحارم وكل منهما
دليل في عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على التقوم

من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان
النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة
فلا يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب لا نسلم ان النفقة
انما لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية
بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس لزوجته وحبسها بلا نفقة يكون تعريضا لها
بالاهلاك ولكن لما كان مظنته ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى
المرأة تدارك دفعه بقوله وغناها لا يدفع الحاجة اللازمة بدوام الحبس لان المال يقل وتكثر
الحاجة دائما واما جهل هو دونه اي لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول
لكن لما كان متأولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام متأولا
وشبهة طارئة فيضمن بالاتلاف مال العادل او نفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون منعة وامتناع على من يرده فيسقط ولانه الا الزامي
فيما يلزمه السقوط بجهالة الائمة وجب علينا محاربته لان البغي منكر والمنكر فرض وذلك يحرم الميراث
بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاصل لاختلاف في الدين والقتل حق
فلا مانع من جهة الفعل وكذا لا يحرم الباغي اي قتل عادلا وهذا اذا قال كنت على الحق وانا الان
على الحق على ما اشار اليه في التعليل بقوله لانه حق في زعمه بناء على تأويله ولا يتمكن
من قطعه لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من
وجه فلا يملك ماله حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن

ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب
سقوط العصمة من وجه والامام يعكس لا بما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم
الضمان لانه تم فانه قد يجتمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملك لم يجب
رد عينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و
القضاء بشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان والسنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا بأس في التقييد
بالاجتهاد ولا يجب اتباع الحكم فيه بطريق الاولى فان قلت اليس يلزم الحكم على خلاف
السنة المتواترة قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث خلو عن اعتبار هذا الشرط
وهنا ذكر التمثيل لها المذكور كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب
فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد
قتيل في محلة القتل يستحلف الولي خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ عند الشافعي وفيه
مخالفة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذه السنة مشهورة
والاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه فلا ينفذ قضاء
القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل [illegible] يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون
مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء
ثم صلى العصر بوضوء على ظن صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء فقضى الظهر عند الله كرخي ثم
صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب

كمن هذه فيه لا يعذر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر زعما انه اداه على صحة
طهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند مالك لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت العصر ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم
يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائزة بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان
من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه على
وضوء فالوضوء لكنه غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر والحسن بن زياد ولم يصح العصر لان
زعمه مخالف للاجماع والسنة المشهورة التي هي الاولى لا الثانية وانما ذكر ما يتم ذكره تكميلا
للاولى لا مثالا واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وقيل الظاهر ان هذا الى
الاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة الاجتهاد ليست بشرط في الشبهة المسقطة
للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذه الكفارة تندرئ
بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث
وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى
بجارية امرأته او والده على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء
الحد وهي شبهة الفعل لان [illegible] الى الابنة وجد [illegible] فجعلنا هذه شبهة وان كان لا
يثبت بها الوطى بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان
جهله يكون شبهة لا ان زنى بحربية او ذمية ودخل دارنا فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه
حرام في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام

والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع
من الجهل بقوله وانما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا فجهله بالاحكام
من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في
دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله وكذا اذا نزل
خطاب ثم لم ينتشر بعد في دار زمانا كما في قصة اهل قبا فانهم لم يبلغهم تحويل القبلة وكانوا في
الصلوة فاستداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون
كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي
الله تعالى عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا الآية اذا انتشر في دارنا فقد تم
التبليغ فمن جهل فانما يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا المسلم لم يطلب الماء في العمران
وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران
معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم ان وجود الماء ليس بشرط في جواب المسألة وبالجملة ذكر
ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون يكون عذرا حتى
ان تصرفه لا يصح على الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو
باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل
والمأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يقع تصرفهما وكذا جهل
بجناية العبد قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع

عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون
مسقطا للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا سكتت
عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها
ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من كفو بمهر المثل او
زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
ولا يكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها
الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام
ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام وفراغها للطلب
وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة يخفى لان خدمة المولى يشغلها عن
التعلم فيعذر بالجهل وفرق بان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والامة تريد بالفسخ دفع
زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح
للدفع لا للالزام وهذا الفرق اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع
لاسيما في امثال التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى تشترط القضاء ثم اي فسخ البكر
بعد البلوغ لا جهلها اي فسخ المعتقة تفرع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب المكره
والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة
التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق صرح بهما ردا لما ادعى من انه يصح الطلاق والعتاق منه
واما بطريق محظور كالسكر من شرب المحرم قليله وكثيره او من شرب مثلث لانه انما يحل عنده
بشرط ان لا يسكر فالسكر بالمثلث كالسكر بالمحرم فيحد به وهو اي النوع الاخير من السكر لا ينافي

الخطاب بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لان الخطاب متعلق بحال السكر فلو فقد
لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر
فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون
منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية
اي اهلية الخطاب حيث لا يتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر
على الاداء وتصح عبارته في عامة التصرفات واما ينعدم به القصد ولا يفوت الا
فهم الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها عليه
حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع
الا بالقصد لا تبدل كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد
كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر واذا
اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان
زنى او قذف في حالة السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا ليحصل الانزجار وحده
اي حد السكر الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف
الارض من السماء لو وجب الحد فقط واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اي شرطه
الا ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال اني اتكلم بلفظ العقد هازلا او لا يعتبر

دلالة ولا يشترط كونه اى كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة
على العقد وهو اى الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى
الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو لا ينافي رد الاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضا
فوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف ينقسم فيها اى في الاختيار والرضا وهي
من الانشاءات او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم
شرعي فانشاء والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فالاول كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا
اى المتعاقدان في اصل العقد اى يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند
الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن الهزل
وقت البيع وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اى للمتعاقدين مؤبدا لوجود
بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا
بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
فيه لعدم الرضا بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقض
احدهما انتقض وان اجاز في الثلث اى في مدة ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اى ينقلب جائزا
لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اى لا يتقيد الاجازة بها فمتى اجازه
جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اى لم يتبين في خاطرهما
وقت العقد لا بناء على المواضعة ولا اعراض او اختلفا في البناء والاعراض فيصح

العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض
وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اى بالعقد لا اى لا يصح العقد
عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما ذكر ان الاصل
في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله
وللمواضعة اسبق والسبق من اسباب الترجيح فلنا الاخير وهو العقد ناسخ
للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة باعتبار فالعقد
ان اصل الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى
اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين
وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح
العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن
الف فعندهما يعمل بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وعنده يعمل
بظاهر العقد في الكل اى في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا اى في
صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اى في صورة المواضعة على جنسه
هو ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لو وقع البيع بالالف
فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه نفع لاحد
العاقدين وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه
وسيلة لا مقصود فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار
الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما
ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر بان عاملاه بمائة دينار وقد تواضعا على

ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار
سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فلانه حمله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة اعتبار
التسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس
الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن لانهما لا يريدان البيع الا بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في
العقد والمذكور مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن
تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابا
عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الى قوله والهزل بمنزلة شرط لا
طالب له لانهما قد تعاقدا على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب
فلا يفسد العقد لعدم الطالب والاولى في رد الجواب المذكور ان الشرط مشتمل
وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا والتي وهو لا يحتمل
النقض ومعنى عدم احتمال النقض عدم جريان الفسخ والاقالة فيه فيما لا مال
فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فكله صحيح
والهزل باطل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين فانه يثبت الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة
ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم واحكام هذه الاسباب لا تحتمل الرد ومنه ما يكون المال

فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل العقد فالعقد لازم وان كان في قدر البدل
اي المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالمهر الفان وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة
فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى
ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل
بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان
الشرط لا يفسده وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن
والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي بالثمن
وفي رواية ابي يوسف عنه الالفان كما في البيع وان كان الهزل في جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل
لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لانهما تواضعا على ما هو بعض
داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى
وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

وعدم ثبوت المال بالهزل في الثاني لا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال فيه مقصودا ضمنا لا يثبت بدون
الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
ففي الاعراض اي في الاتفاق على الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في
الاختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عندهما فظ لترجح الايجاب اي العقد
على المواضعة واما عنده فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعنده
الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وعنده لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة يعني ان ردت
الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط
الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما
على ان المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب
عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال
وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع فاما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب
المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب
فيبطل الشفعة وبعده اي التسليم بط لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال
سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات

فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق
ولانها اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك الا ترى ان الاقرار
بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما
الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر الذي يتكلم
بها هازلا فانه غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه لا يحتمل حكم
الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري
الانسان للفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال
من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق
بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد للتقليل
لان التنوين يفيده في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم اصلاحا في العقل
وحفظا للمال لا ينفك سن الجد عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة لان ادنى
مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان
يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط المنع هنا عند ابي حنيفة رح فانه اقام السبب
الظاهر للرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقام الرشد فيدفع اليه المال بعد مضي هذه المدة

سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر
الآية وحملوا ان السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ فعندهما الحجر الحجر منع نفاذ
التصرفات القولية لان النظر وجب حقا له لدينه ودنياه وان لم يستحق النظر من
جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة ذنب
عطف على قوله حقا على منع المال لانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا يبطل ملكه باتلافه بها ولانه صحح العبارة
لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان
نفعه في الحجر ولانه النظر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فتركب
عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال فانه وان كان اجنبيا في الوصول الى المقصود لكنه من
جهة انه لا يملك فلس قد اعتق جارية بالف دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان لا يمنع
عن التصرف بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير منقول
عن ائمتنا ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة وعند
ابي ح لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وترك الواجب صادرا عن علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر كمن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق ودفع الحجر عنه نظرا له واكثر
من النظر حقا له وذلك النظر جائز لدينه لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو
عن القصاص جائز لا واجب ولما كان نظره له ثابتا في ترك الحجر ضررا بالمسلم من غير نفع
لاحد فيجب الحجر كما جاء العفو عن القصاص فان فيه حياة تدارك دفعه بقوله واما حبس
اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها

والى قوله بالهام والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والنعم فانعمة زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له
عندهما فهذا الخلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم لا مساكان في الحاقه الى نظر له
من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان وطئ جاريته فادعى
يثبت نسبه منه ولو كان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في الحاقه
بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى الابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان
المريض المديون اذا ادعى نسب جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع
ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى المحجور
عليه ابنه وهو موسر وقبضه كان شراؤه فاسدا وعتق الغلام حين قبضه فجعل
في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض واذا ملكه بالقبض لا التزام الثمن او
القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي ولذا
لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع وهذا الحجر
المختلف فيه الذي يكون للكف عن التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسببه
في ذاته بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي
يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي المواضعة المذكورة
فتفصيل بيع او اقرار فيحجر على ان لا يقع تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي
اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم واما يتم بالقضاء وان لم
يكن سفيها متصل بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر
واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء

الديون فيباع كله في احواله عروضا كانت او عقارا لانه اقرب تحرزا لانه في حجر
ومنها السفر وهو خروج مديد اي خروج من عمران الوطن على قصد سير مديد مسيرة ثلثة
ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس بسفر مديد وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان بعينه لا يغير الصوم واثر في الصلوة اي في التخفيف
الحاصل بالسفر في الصلوة فعنده شرع به القصر رخصة ترفيه حتى يكون الاكمال مشروعا
وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا
لا تكون الاربع فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الآخر تطوع عندنا حتى انه اذا
قعد على رأس الركعتين قدر التشهد تجوز صلوته واذا لم يقعد لا تجوز لانها القعدة
الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وكذا عنده يجوز لان الاكمال عزيمة
وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في
واحدة منهما تفسد صلوته عندنا خلافا له لقول عائشة رضي الله تعالى عنها فرضت الصلوة
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه
انه قال صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وتسميته الصدقة فانه صلى الله تعالى
عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولفظه
افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر
كخصال الكفارة في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدقه
حد الناقل وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وما هو بمعناه فلا يصح تمسكا فيما ذكرنا
لانه للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكون فرضا اذا اقتدى بالامام ومع ذلك لا يذم

تاركها اذا انقطع به عرق الشبهة فان عدم الذم عند عدم الائتمام وعدم النية يكفي
في نفيها بل على الركعتين انهما قطعيتين لانه اي لان الصدق للمذكور لا ينافي كونها
عزيمة لان المراد به قدر ثلث اية في الصلوة فان الحد المذكور صادق عليه
مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء لا اذا لم يتصل به بل انفصل بحال
الحضر فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اي حكم للمسافر افتى في حقه
اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار
في ذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر
وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع
الضرر الداعي الى الافطار بالاختيار فترك ولو افطر المسافر فيصير السفر شبهة في الكفارة
اذا قارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة وان اصبح الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا
مرض لكن ان افطر الصائم المقيم بعدما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط
الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي
يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري واحكام السفر يثبت بالخروج عن
العمران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة وهي ما روي عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم ترخصوا برخص المسافر لما جاوزوا العمران والقياس ان لا
يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة
ايام يصح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نوى بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان الاول اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذه اي نية الاقامة بعد الثلثة

رفع له وللتبع اهل من الرفع وسفر المعصية توجب الرخصة وقد مر في فصل النهي
وقد استدل المخالف على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر في حقها معدوما كالسكر يجعل معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ
اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة
على اصل الحرمة واشار المص الى الجواب عن الاول بقوله فالمعصية منفصل عنه اي
عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كان
في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل عيرا وهم القوم الذين
معهم احمال الميرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر
لمعنى في غيره من كل وجه والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة
في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه معصية بعينه لانه حدث عن شرب هو حرام فلا يثبت
به الرخص المنوطة بزوال العقل واشار الى الجواب عن الثاني بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد
لا بد من تقدير فعل سيقت الاية له اي فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا
اكل الميتة تلذذا وتقضيا للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ولا متجاوز حد سد
الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى غير باغ حالا من فمن اضطر ومنها الخطاء
المقابل للعمد وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه
قصد الرمي لم يقصد الانسان فوجد قصده غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه قد يستعمل
في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله

اذ حصل عن اجتهاد اراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم
اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر
في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء فعل
ولهذا لو اتلف رجلان عينا لا يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب
على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح اي الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجب
بالفعل كالدية وانما قال هذا لان ما يجب بسبب الجعل لا يكون الخطأ مخففا فيه لانه
ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اي الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو
وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع عن
امتي الخطأ والنسيان ولان السهو والغفلة مركوز في الانسان فيكون عذرا
فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب بعد
البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا لا مقام اليقظة حتى الطلاق عبارة النائم
والرضا فيما ينبني عليهما اي على اليقظة والرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركها
اي درك اليقظة والرضا لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها
ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة
والرضا دفعا لشبهة ان يتوهم انه قال لو اقيم البلوغ مقام اعتدال العقل لوقوع

لو وقع طلاق النائم ولقائم البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا جرى البيع على
اى بطريق الخطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود الاختيار ولا ينفذ
لفوت الرضا ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة فقال واما الذي من غيره فالاكراه
وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار لانه
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره فيرجح
الوجه واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار
والاكراه سواء كان ملجئا او لا لا ينافي الاهلية ولا الخطاب الا ان المكره عليه اما
محرم ينحل حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم حرمته ولا يصير فرضا
بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او محرم لا ينحل حرمته ولكن يرخص
فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه ومحرم لا ينحل حرمته ولا يرخص فيه
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فيتحقق الخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار
الاهون وهل ان صلح على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره لعدم الاختيار
والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اى رضا الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم
عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اى المكره يجب نسبة الفعل اليه والا
يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره ويتصل الحامل الاموال التى اكره الغير على اتلافها لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن لان الانسان يفعل بالة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل
وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل كرها ولا الجهة ان يجعل الحامل

يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل بكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص
الحامل لكن يجب القصاص عليهما عنده رح تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص
الحامل بالتسبيب وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع اليه اى الحكم
عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون كرها
وطلاق المولى بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد
مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما
قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق ولا يصح اسلام الذمي به لان اكراهه على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكرنا يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء
وهو المؤثر عند ابي حنيفة وصاحبيه ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارضه
هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل فصار الفاعل كالمعدوم
اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان يحتمل
ذلك اى كون الفاعل آلة له نسب الفعل الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
بقي الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اى لان الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ
مع الهزل وهو ينافي الاختيار اى اختيار الحكم والرضا وانما كان اختيار المباشرة موجودا
بها اى بالهزل فيه كما اى الاقوال التى تنفسخ عنه وينعقد مع خيار الشرط وهو ينافي الاختيار
اى اختيار الحكم اصلا وان وجد في جانب السبب في الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب
ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فاستغنى النظر

كان النفاذ في الاكراه احق فبالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان تعتبر
الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى فلذا وقع الطلاق والعتاق
في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه معروف والاختيار اولى
واعترض على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون النفاذ اما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور
الاربعة الا ان الذي في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة
اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون
وقد لا يكون والفاسد من الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد
ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق بان اكره
امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق بلا مال لانه اي لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب
والحكم كما في المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها واما اشتراط اتصال
الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه
لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف
الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام
المرأة والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال
اما عنده اي ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال ويتوقف

الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي اذا خالعها
بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما في جانب الزوج فلا يصح في الخلع
لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل
الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعد الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كانت
الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد التلجئة وغيره
هما سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من المال وغيره لقيام الدليل على عدم
المخبر به وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا
ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل وفيها اي في مخالفة الحامل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريده الحامل ورضاه بخلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل
معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها واتى لذلك بمثال يبين لان تبديل محل
الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم
على قتل الصيد فيقتصر الفعل على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية
على احرامه اي احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له لصار المحل احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه وهذا مثال لما
وهذا ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكاكراه غيره

على البيع والتسليم فان التسليم يقتصر عليه ولو جعل آلة لغيره بتسليم المغصوب لان التسليم من
جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء ويتبدل ذات الفعل في
لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى
الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيقتصر الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضرب عليه
واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيصير الاتلاف الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل
فموجب الجناية يخص ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط
فان كان عامدا يقتص هو فقط عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد
منهما بل تجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه
بالجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية اذ الجناية في يكون على دين الحامل
وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة فيأثم كل منهما اما
الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصيته وايثاره
نفسه على من هو مثله والرابع انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
اي زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فتمكينها جزء زنا من قبيل ما يحتمل
الرخصة على ما ياتي لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اي الفاعل والمقتول في
ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل

لا يحل له الجرح لانه جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير
لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة
لولد الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد
فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه
الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات اي يحتمل السقوط حتى ان امتنع اثم لان الاستثناء
من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة وغيرها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت
الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه لا غير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمة لا تسقط اي لا يحل متعلقها اصلا
لكن تحتمل الرخصة في فعله مع بقاء حرمته وهي اما في حقوق الله تعالى لا تحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة
الكفر لا تحتمل السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص
فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فان عادوا
فعد ولقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي تحتمل السقوط
في الجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه
على حرام حرمة تركه لا تسقط به ممن هو من اهل الوجوب لكنه رخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار
فقد ترك باب الرخصة والزنا المرأة من هذا القسم اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا تسقط ابدا ولكن يحتمل

الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف الزنا

زنا فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولا رخص بالاكراه بالملجئ لا تحد المرأة بالزنا

بالاكراه بغير الملجئ للشبهة اي لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد هو اي الرجل

في زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة واما في حقوق العباد

كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة هي في حقوق العباد ولان عصمة المال دون وجوب

عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه كحكم اخويه في انه يرخص

بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم هو بدينه وانما رخص

فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال والمراد باخويه المحتمل

السقوط وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا وهما حق الله تعالى ووجب

الضمان لوجود العصمة اي يجب على من اكره غيره على

اتلاف مال المسلم ضمان التلف لان المال معصوم حقا

لصاحبه فلا يسقط بحال تم الكتاب

[illegible]